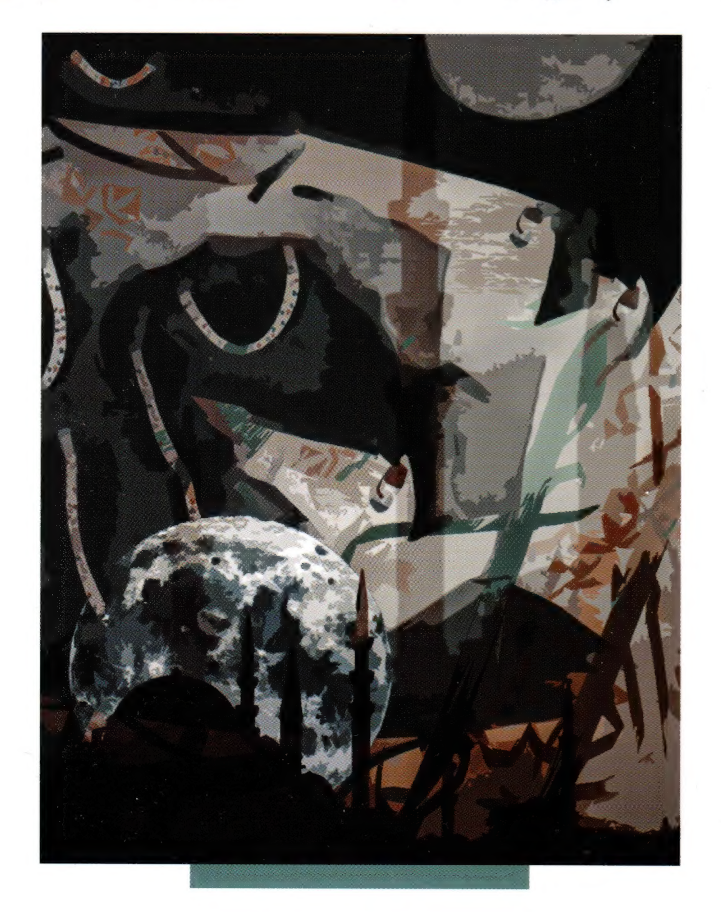
النِّزاع على السُّنَّة

الإرثُ النبويّ وتحدّيات التّأويل واختياراته



جوناثان براون

ترجمة

عمرو بسيوني   هبة حداد



الشبكة العربية للأبحاث والنشر

ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

النِّزاع على السُّنَّة

يوجد في كل شيء معنى لا ينضب، ترى العينُ
فيه ما تجلبه العين من معانٍ للرؤية

THOMAS CARLYLE

The French Revolution

النِّزاع على السُّنَّة

الإرث النبوي وتحديات التأويل واختياراته

جوناثان براون

ترجمة

عمرو بسيوني

هبة حداد



الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت ـ المكتب الرئيسي:
رأس بيروت، المنارة،
شارع نجيب العرداتي
ص.ب: ٥٢٨٥ـ١١٣ حمرا ـ بيروت
١١٠٣٢٠٣٠ ـ لبنان
هاتف: ٠٠٩٦١١١٧٣٩٨٧٧
محمول: ٠٠٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧
E-mail: info@arabiyanetwork.com

بيروت ـ مكتبة
السوليدير، مقابل برج الغزال،
بناية المركز العربي
هاتف: ٠٠٩٦١١٩٩١٨٤١
محمول: ٠٠٩٦١٧٠٦٩٤١٥٢

القاهرة ـ مكتبة
وسط البلد، ٢٢ شارع عبد الخالق ثروت
هاتف: ٠٠٢٠٢٢٣٩٥٠٨٣٥
محمول: ٠٠٢٠١٢٧١٧٣٦١٦٧

الاسكندرية ـ مكتبة
عمارة الفرات،
٢٤ شارع عبد السلام عارف ـ سابا باشا
هاتف: ٠٠٢٠٣٥٨٥٨٢١٣
محمول: ٠٠٢٠١٢٠٥٢٨٩٦٨٥

الدار البيضاء ـ مكتبة
٢٨ زنقة روما، تقاطع شارع
مولاي إدريس الأول
هاتف: ٠٠٢١٢٥٢٢٨٠٦٨٨٧
محمول: ٠٠٢١٢٦٠٤٣٦٨٨٤٨

تونس ـ مكتبة
١٠ نهج تانيت، نوتردام،
قبالة وزارة الخارجية
هاتف: ٠٠٢١٦٧٠٠٣٨٠٥٣
محمول: ٠٠٢١٦٢٥١٢٦٨٤٨

اسطنبول ـ مكتبة
حي الفاتح، ١٧ شارع الخرقة الشريفة،
المتفرع من شارع فوزي باشا
محمول: ٠٠٩٠٥٣٦٥٩٧٥٢١٨

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

براون، جوناثان
النزاع على السنة: الإرث النبوي وتحديات التأويل واختياراته/ جوناثان براون؛ ترجمة عمرو بسيوني وهبة حداد.
٤٩٤ص.
ببليوغرافية: ص٤٦١ ـ ٤٩٤.
ISBN 978-614-431-204-9
١. السنة النبوية. ٢. الإسلام ـ تاريخ. أ. بسيوني، عمرو (مترجم). ب. حداد، هبة (مترجمة). ج. العنوان.
297

Misquoting Muhammad
The Challenge and Choices of
Interpreting the Prophet's Legacy

This translation of **Misquoting Muhammad: The Challenge and Choices of Interpreting the Prophet's Legacy** is published by **Arab Network for Research and Publishing** by arrangement with Oneworld Publications.

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠٢٠

المحتويات



كلمة المترجم

ليست علاقتي بكتابات البروفيسور جوناثان براون جديدة جداً، فسبق أن ترجمت له مقالين علميين[1]، وقبل ذلك كان صديق عزيز- أ. أحمد وسام شاكر- قد أرشدني إلى بحث له، فتتبعت كتبه ومقالاته وأبحاثه، فأعجبت بمنهجيته البحثية، وطريقته في تناول الموضوعات التي يتناولها، وتخصصه في علم الحديث، ذلك العلم الإسلامي العريق وشديد التخصصية.

جوناثان براون باحث أمريكي، ولد عام (١٩٧٧م) مسيحي الدين لأبوين مسيحيين، ثم اعتنق الإسلام بعد رحلة فكرية عميقة عام (١٩٩٧م). عمل في العديد من الجامعات والمراكز البحثية، وزار مصر وسوريا وتعلم اللغة العربية، وهو حالياً أستاذ في جامعة جورج تاون منذ (٢٠١٢م)، وهو رئيس تحرير **موسوعة أكسفورد للإسلام والقانون**، ولديه العديد من الكتب والمقالات في مجال الدراسات الإسلامية، وبخاصة **علم الحديث: تاريخه واتجاهاته وتطوره ونقده**[2].

وكتبه:

- *Misquoting Muhammad: The Challenge and Choices of Interpreting the Prophet's Legacy*, Oneworld Publications, 2014.

وهو الكتاب الذي بين أيدينا.

---

(١) مقال: «صعود وسفول حزب النور السلفي في مصر» (٢٠١٦)، ومقال: «الشريعة والمثلية الجنسية وحماية حقوقهما في مجتمع تعددي» (٢٠١٧)، كلاهما بالاشتراك مع هبة حداد، وكلاهما منشور على موقع مركز نماء للبحوث والدراسات.

(٢) للمزيد حوله انظر:

<https://en.wikipedia.org/wiki/Jonathan_A._C._Brown> and <http://drjonathanbrown.com/cv/>.

- *Muhammad: A Very Short Introduction,* Oxford University Press, 2011.
- *Hadith: Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World,* Oneworld Publications, Foundations of Islam series, 2009.
- *The Canonization of al-Bukhārī and Muslim: The Formation and Function of the Sunnī Ḥadīth* Canon, Brill Publishers, 2007.
- وعلى وشك الصدور له هذه الأيام Slavery and Islam, Oneworld Publications.

وقد التقيته مؤخراً عقب الفراغ من العمل على ترجمة هذا الكتاب، في الجامعة الأمريكية في بيروت شهر شباط/فبراير الماضي، على هامش ورشة مركز نهوض للدراسات والنشر حول أولويات البحث في العلوم الإسلامية، حيث كان كلانا مشاركاً في أعمال الورشة. وهو رجل لطيف جداً، متواضع، طيب المعشر، قليل التكلُّف، وخفيف الظل ـ «ابن نكتة» كما نقول في مصر ـ ولعل هذا من آثار إقامته وزياراته المتكررة لمصر. والأهم بالنسبة إليَّ أنه باحث أخلاقي صاحب موقف من الفساد السياسي والعلمي والاستبداد. ومن نافلة القول أنه اطلع على هذه الترجمة على مهل بعد ذلك، وقال إنها «ترجمة ممتازة!» بحسب لفظه.

يمثِّل براون ـ ومجموعةٌ أخرى ليست بالكثيرة من الباحثين ـ الجيل الجديد المتخصص في الحديث وعلومه في الأكاديمية الغربية، جيل ما بعد ريبية جولدتسيهر ومراجعية كوك، ثم الاعتدال ونقد التراث الريبي لدى ماوتسكي ومدرسته، بحيث أرى أن ذلك الجيل الأحدث هو أكثر تلك الأجيال نضجاً ونقديةً وموضوعيةً. وقد استفاد من إرثٍ واسع من الدراسات الغربية حول الحديث، فضلاً عن تعمقه في التقليد الإسلامي وتراث علم الحديث النظري والتطبيقي الواسع، مع جمعه إلى الحديث قضايا بينية وسيطة من الواقع الفقهي والفلسفي الحديث.

لماذا الحاجة إلى هذا الكتاب؟

لقد بدأ هذا الكتاب في التشكل منذ عام (٢٠٠٧م) خلال العام الأول لعمل مؤلفه كبروفيسور في الحديث، وقد صدر عام (٢٠١٤م)، بما يعني استغراقه قريباً من سبع سنوات من الدراسة والجمع والتحليل العميق من باحث مسلم مطلع اطلاعاً ممتازاً على التراث، وذي خلفية مغايرة يعيش

هموم الحداثة في المجتمع الأمريكي والغربي، مع معايشات مستمرة لمواطن الإسلام الأصلية من مصر إلى اليمن وحتى الهند وماليزيا.

أعتقد أنه يمكننا أن نفهم الحاجة لوجود هذا الكتاب ـ الذي يمثل لدى كثير من المراجعين لإنتاج براون أطروحتَه المركزية-في المكتبة العربية المعاصرة: من عنوانه. هذا وإن كان من الصحيح أن العنوان الأصلي للكتاب: *Misquoting Muhammad* ـ والذي هو على غرار عنوان الكتاب الأيقوني لبارت إيرمان، الناقد الكتابي والتاريخي: *Misquoting Jesus* ـ قد يُترجم حرفياً إلى: «النقل الخاطئ عن محمد»، إلا أننا عدلنا عن ذلك إلى «النِّزاع على السُّنَّة»؛ وهو تقريباً العنوان الذي كان يودّ المؤلف أن يسمي به كتابه بحسب ما ذكر في المقدمة «النزاع على محمَّد»، كما ساعدنا على ذلك العنوان الفرعي الأصلي للكتاب، والذي يمثل فكرته والهدف منه: «الإرث النبوي وتحديات التأويل واختياراته»، وهو العنوان الحقيقي بالنسبة للمؤلف كما ذكر في المقدمة، لاسيما وقد ذكر المؤلف في مقدمته أيضاً أنه لم يطلع على كتاب بارت إيرمان المذكور، وأن تلك التسمية كانت مقترحاً من صديق، نظراً لتقارب فكرة الكتابين، وشهرة الكتاب الأول «ميسكوتنج جيسوس» التي تجعل المجال الإسلامي ـ بمعنى أو بآخر ـ في حاجة إلى «ميسكوتنج محمد».

وبالرجوع مرة أخرى إلى العنوان: «الإرث النبوي وتحديات التأويل واختياراته»، فإن أطروحة الكتاب تنطلق مما صاغه المؤلف على أنه «النزاع على محمد ﷺ». فإنه لما كانت أغلب المبادئ القرآنية مبادئ عامةً، بمثابة القضايا الكلية والمقاصد العامة، وحتى الأحكام التي شرعها النص القرآني جاءت مطلقة في حاجة إلى الكثير من القيود والشروط التي اضطلعت ببيانها السنة النبوية وما قام حولها من اجتهادات الفقهاء جيلاً بعد جيل؛ رجع النزاع المتشعب الذي يصعب ضبطه وحصره إلى القضية القديمة الجديدة، الماضية والحاضرة والمستقبلة: وهي قضية السنة النبوية، بما لها من ثقل وحجية، باعتبارها نصاً مقدساً من جهة، ومن جهة أخرى باعتبارها أول مدونة تفسيرية للقرآن الكريم، مُعينة على فهمه وتوجيهه، فتباينت المدارس الإسلامية في البحث في شأن السنة، من جهة ثبوتها، ومن جهة تأويلها، والموازنة بينها وبين غيرها من الأدلة، وبينها وبين السياقات التاريخية

والاجتماعية المتجددة، والتطور المستمر الذي عاشه المسلمون مع تنقلاتهم الحضارية المختلفة وما طرحته دائماً من أسئلة متجددة، وبخاصة مع التغير غير المسبوق في تاريخ المسلمين، الذي يتمثل في دخول المسلمين عصر الحداثة وحضارة الليبرالية السياسية والاقتصادية.

كانت خلفية براون المسيحية مفيدةً له، وأضفت البُعْدَ المقارن على مناقشته المسائل المتعلقة بتأويل النص الديني، فوجدنا مقارناتٍ ومزاوجاتٍ وأشباهاً ونظائر فيها ملاحظات ذكية، بين التاريخ الكتابي لليهود والمسيحيين، وضّحت إشكالات مشتركة، وحلولاً مشتركة أيضاً في كثير من الأحيان، مع تفاوتات طبيعية ترجع إلى الطبيعة البنيوية والسياقات التاريخية المختلفة بين الأديان، إلا أنها تؤكد في الجملة على تاريخ مشترك للأديان، قد أكد عليه الإسلام نفسُه كما لا يخفى[٣]، وكما أعتقد جازماً فإن البحث في تاريخ الأديان يفيد الباحث المتعمق في التراث الإسلامي ويكشف له عن كثير من زوايا الرؤية التي لم يكن ليلتفت إليه لولا ذلك البحث.

تقوم فكرة الكتاب الأساسية إذاً على محورية النص عموماً والسنة خصوصاً في العقل الإسلامي، سواء أكان سنياً أم غير سني، مع حضور سؤال الواقع باستمرار أمامه، وتأثير التاريخ في فهم النص، سواء أكان في القديم أم في الحديث، مما أنشأ العديد من الحلول والإجابات والتأويلات حول النص بصورة متلاحقة.

وفي سبيل رصد وتحليل ونقد تلك التطورات الواقعية، والأسئلة التي طرحتها، والإجابات والحلول التي اقترحتها وحاولت تطبيقها: خاض الكتاب رحلةً ممتعة وشائقة. فوجدنا المؤلف يطوِّف بالقارئ من الحديث النبوي الأصلي إلى آراء الصحابة والتابعين إلى أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد، إلى البيهقي والطحاوي، إلى ابن الجوزي والعز بن عبد السلام، إلى ابن تيمية، ومن بعدهم كابن حجر والسيوطي، حتى نجد أنفسنا على ضفاف العصر الحديث مع الدهلوي، والوهابية، ثم محمد عبده، والكوثري وشاكر وأبي زهرة والمراغي وابن عاشور وعبد الحليم محمود والألباني

---

(٣) كما جاء في الحديث: «لتتبعن سنن من كان قبلكم»، ونصوص أخرى كثيرة تفيد المضمون نفسَه.

وعلي الطنطاوي وابن عثيمين والقرضاوي وعلي جمعة، وحتى نصر حامد أبو زيد وأركون وشحرور، بتنقلات تاريخية أحياناً وموضوعية مقارنة أحياناً أخرى، في مُسوحات واسعة للتراث الفكري الإسلامي. ولم يقتصر التحليل التاريخي والنقدي على التحليل الطولي فحسب، ولكن أيضاً التحليل الأفقي الذي يبحث في الشرائح المتعددة للتقليد الإسلامي وسماتها وظروف تشكُّلها، وطبيعة خطابها وحلولها للأسئلة، فوجدنا أنفسنا مع الأصوليين كالجويني والغزالي، والمحدثين كالدارقطني والبيهقي، والمتكلمين كالمعتزلة والأشعري، والفلاسفة كابن سينا وابن رشد، ومع المذهبيين التقليديين، ومع الخارجين عن التقليد، وحتى الشيعة، مع الإصلاحيين كابن تيمية والدهلوي وحتى محمد الغزالي والقرضاوي، ومع الصوفية كابن عربي والشعراني والنبهاني، وقفنا مع القرآنيين في باكستان، ومدرسة الحداثيين كفضل الرحمن، والمرتابين المحدَثين في مصر (صدقي وأبي رية)، وما بعد الحداثيين كنصر حامد أبي زيد، ومع الخطاب الرسمي التقليدي الأزهري والزيتوني، ومع الدعاة الجدد، ومع الحداثة وخطاب الإرهاب والمرأة والأسرة في الغرب وأمريكا، وانعكاساته على السينما والفنون. كل هؤلاء يقولون كلمتهم ويقدمون قراءتهم، عن الإسلام وعن التاريخ وعن الواقع وعن أفق المستقبل.

كيف تجمع ذلك الشتاتَ المتنوع والثري والمختلف - إلى حد التناقض في كثير من الأحيان - في إطارٍ واحدٍ لكتاب كي يقدم نموذجاً تفسيرياً ونقدياً لأغلب الأطروحات السائدة؟ من الأساليب التي أُعجبت بها لأجل تحقيق ذلك التوليف الصعب: أن يُعكس ذلك الشتات على مرآة التجارب الأعم منه، التي تشترك معه في كثير من الإشكاليات والحلول، وإن كانت تختلف معه في كثير من الخصوصيات الثقافية والتاريخية. ومن ثم وجدنا الكتاب يزاوج بين الأساليب التأويلية التي سلكها أوغسطين وإيرناؤوس وغيرهما في المسيحية، وسعديا الفيومي وغيره وحتى سبينوزا من اليهود، وصولاً إلى نُقَّاد الكتاب المقدس في عصر الأنوار والحداثة، وبين مثيلاتها أو مجانستها لدى المدارس الإسلامية. استعرض الكتاب في سبيل تلك التوليفة أيضاً: الإشكالات الميثودولوجية في كتابة التاريخ والمناهج المقارنة في تحليله، وتناول قضايا فلسفية إبستمولوجية أخلاقية، مثل نظريات الحقيقة وأنواعها،

والتصور الفلسفي لمفهوم الكذب والكذب النبيل، منذ أفلاطون وأوغسطين وحتى كانط والمدارس ما بعد الحداثية. تعرض المؤلفُ لمباحث من القانون المقارن ما بين التشريعات الرومانية القديمة وبعض الأحكام الاجتهادية الفقهية الإسلامية ومساحات التأثر. استعمل المؤلف تأطيراً تاريخياً للعلوم الإسلامية من خلال النموذج النقدي الدقيق للشاه ولي الله الدهلوي، لكنه تطرق لموضوعات عديدة من الحديث والفقه والتاريخ عبر فصول الكتاب، كقضايا نماذجية (مثل تعارض النصوص-قانون التأويل-رفع اليدين في الصلاة ـ إمامة المرأة للرجال ـ زواج الصغيرات ـ القصاص من الوالد ـ الردة ـ العمل بالحديث الضعيف ـ العنف المنزلي ـ الإرهاب، وغيرها)، والدور الذي كان للحديث ثبوتاً وتأويلاً فيها، في توظيف فني فُسيفسائي ممتع ومُثير للفكر في آن واحد، مع حلاوة الأسلوب وربط القديم بالحديث بطريقة بانورامية أخّاذة، تربط الموضوعاتِ العلميةَ بسياقاتها التاريخية والاجتماعية والدِّراسية بشكل واضح، والأمر كما لخصتْه صحيفةُ **الإندبيندينت** في تقريرها عن الكتاب ـ الذي اعتلى قائمة الكتب الدينية لعام (٢٠١٤م) وفق الصحيفة ـ أنه «ربما يكون الكتاب الديني الوحيد الذي يجمع بين ذكر الرسول محمد ﷺ والمخرج الإيطالي ـ الأمريكي مارتن سكورسيزي سوياً»[٤].

لا يكتفي الكتابُ بعرض كثيرٍ من الآراء، وشرح عوامل اتفاقها واختلافها البنيوية، وتناقضاتها الذاتية والبينية أحياناً، ولكنه يُسبل على ذلك ستاراً رقيقاً من الحس النقدي الحاضر دائماً واللطيف باستمرار. النقد الذي يقول للتقليديين والتراثويين: ليس الأمر بالصلابة التي ظننتم، ومساحة المختلف فيه التي طمرتها السياسةُ والزمنُ والمجتمعُ العلمي السائد = أكبرُ مما تعرفون أو أكبر مما تُظهرون. ويقول في الوقت نفسه لما بعد الحداثيين والهدميين: إن التقليد ـ التراث ـ قويٌّ جداً وليس بالهشاشة أو السيولة التي تظنون، وأنتم مجبرون على التعاطي معه والرجوع إليه، ولا يمكنكم رفضُه معرفياً ولا اجتماعياً بالمطلق.

وغنيٌّ عن الذكر أن أقول إنه ليس الغرض من وضع هذا الكتاب في

---

(٤) انظر: مجلة الدراسات الدينية [الإلكترونية]، العدد الثاني، نيسان/ أبريل ٢٠١٥، شخصية العدد: جوناثان براون، إعداد: هبة حداد، ص٤ ـ ٨، وبخاصةٍ: ص٦.

المكتبة العربية: الموافقة ولا المخالفة المطلقة، لجميع ما فيه من مضامين كلية أو جزئية، فليس هذا ـ كما شرحتُ مراراً في اختياري لترجماتٍ سابقة ـ هو الهدف من مشروع الترجمة الذي أتبنّاه، ولكن المبتغى ترجمة الكتب التي تضيف منهجاً إلى المكتبة العربية بما يعود بالتجويد على الأدوات البحثية لدينا. فالكتاب يتضمن العديدَ من الملاحظات الذكية التي يمكن أن تغيِّرَ رأيَ القارئ في العديد من المسائل، ولا يلزم أن تغيرها من النقيض للنقيض أو أن يتغير فحواه القولي العلمي الخبري فيها، ولكن على الأقل: ستتغير نظرته للموضوع، من حيث العوامل المؤسسة له، وكيفية تشكله، والخلاف حوله، وجدواه، وإمكانية فهمِه فهماً أعمق وتطويره إذا لزمت الحاجة.

وانطلاقاً من هذا الهدف، ولطبيعة ذلك الكتاب أودُّ قبل أن أغادر هذه المساحة أن أنبه إلى بعض الأمور الفنية المتعلقة بالنصِّ وترجمته وتعليقاته، وهي أمور لها أهميتها ـ في تقديري ـ في مجال ترجمة الدراسات الدينية [الإسلامية] الغربية إلى العربية بشكل عام، حيث تعددت الاتجاهات والآراء والمذاهب في ترجمتها وبخاصةٍ ما يتعلق منها بالمصطلحات والتراكيب الغربية المعبرة عن نظائر لها في الاصطلاحات الإسلامية، والتي لبعضها أصول فلسفية أو دينية غير إسلامية في الأكاديمية الغربية. وقد رأيت في ترجمتها أن أسلك مسلكاً وسطاً، وهو أن أعربها إلى نظائرها الإسلامية إن اقتضى السياق ذلك، وأن أحافظ على حمولتها الغربية في سياقات أخرى كي يلتفت ذهن القارئ إلى تلقِّي الغرب لتلك المصطلحات من جهة، وإلى المضمون الذي تشتغل عليه تلك المصطلحات من جهة الرؤية الموضوعية لها والذي قد تحجبه الكلمةُ الاصطلاحية، ومثال ذلك التعبير عن (الفقه) أحياناً بـ(القانون)، بما للمصطلح الثاني من دلالة إجرائية وتنظيمية وقضائية حداثية ليست للأول[٥]، وكذلك التعبير عن (أصول الفقه) أحياناً بـ (النظرية الشرعية) بما للمصطلح الثاني من دلالة على فحوى علم الأصول المقاربة لفلسفة القانون في الأكاديمية الغربية المعاصرة، وكذلك التعبير عن التراث بـ (التقليد)، والتعبير عن علم الكلام بـ (الثيولوجي أو اللاهوت)، والتركيز على مصطلح (القانون) بمعنى النصوص المرجعية المعتمدة في المجتمع

(٥) راجع على سبيل المثال مقدمة وائل حلاق لدراسته: «ما هي الشريعة؟» ونقده للمضمون الحداثي لمصطلح «القانون»، ومن ثَمَّ Islamic law، وعدم ارتباطه بمصطلح «الشريعة» الإسلامي.

العلمي والثقافي في أمة ما. فما كان من تلك المصطلحات ذا مرجعية غربية خالصة فقد أشرت في حواشي الكتاب إلى معناه، ودلالته الثقافية والترجمية، أما المصطلحات المزدوجة فقد قرنت بينهما في الاستعمال في بعض السياقات للغرض السابق لتنبيه القارئ لدلالتها الموضوعية لدى المؤلف الغربي، وقد أكتفي أحياناً بنقلها إلى المصطلح العربي إن كان ذلك أحسن للسياق، وهذا يعتمد على الذائقية للسياق، فقد يُطلق المصطلح مثل (النظرية الشرعية) في كلام المؤلف ويراد به علم العلم: (أصول الفقه)، وهنا يكون من الأحسن نقلها مباشرة إلى (أصول الفقه)، وقد يُطلق وأستشعر أنه يريد به ملاحظة الأصل (لِحَاظ الأصل كما يقول المتأخرون من اللغويين في النحو والصرف والبلاغة)، فهنا يحسُن أن أُزاوج بين المصطلحين في النص، وهذا يفيد القارئ العربي في النظر من خارج لماهيات العلوم، وهذا أمر دقيق، تفوته الترجمات التي تغلو في تعريب النص الغربي إلى ما يناظره في التراث الإسلامي، بحيث يفقد النص المترجم هويته الغربية، وقد يحسب القارئ أن كاتبه مسلم شرقي، وقد يفخر المترجم بذلك ويعده علامةً على الإتقان، إلا أن الوجهة التي أوليها غير ذلك، فإن النص المترجم الغربي يجب أن يحتفظ بقدر كبير من هويته، لأنها مؤثرة في منهج البحث ومعالجته، وهو الشيء الذي لأجله استهدفناها بالترجمة. فهذا رأيي.

وفيما يتعلق بالتعليقات التي وضعتُها على النص فقد تعمدت أن أُقلِّلَ منها، فلم أثقل النصَّ بتعليقاتي، ولكن اقتصرتُ على التعريف ببعض الشخصيات، وعلقت على أمور قليلة كانت تستلزم التعليقَ لتصحيح شيءٍ فيها، وعلقتُ على أمور أخرى بما يزيدُها توضيحاً.

ولا أنسى ختاماً أن أشكر الزميلة: هبة حداد، على مشاركتها لي في هذا العمل، وهو امتداد لأعمالنا السابقة على أبحاث المؤلف. والشكر موصول كذلك للصديقين أسامة عباس وهشام سمير على مشورتهما ومساعدتهما المتكررة، وللأستاذة روضة بن عمر على مراجعتها النص. وأختم بشكر زوجتي الحبيبة سارة عبد المؤمن على دعمها الدائم والمطلق.

وأسأل الله أن ينفع بذلك الكتاب، وأن يرزقنا الأجر، ويعفو عن الزلل.

عمرو بسيوني

تصدير

لا يزال النبيُّ محمدٌ ﷺ ضرورياً لا غنى عنه؛ فلا تزال النقاشات العظيمة في الإسلام الحديث - وهي نقاشات إنسانية عظيمة كما يوضح هذا الكتاب - تدور حول إرث النبي، وباسمه، وبسببه، وبصرف النظر عنه. إنه حاضر دائماً بين المسلمين. لقد استمروا في مدح نبيهم وذكر فضائله بوفرة في الخطب والأناشيد الدينية والكتب. واليوم - وكما كانت الحال في القرون الماضية - يركز أولئك الذي يخشون الإسلامَ أو يجهلونه أو يخافونه على النبي كمظهر للفوبيا التي يعانون منها، منتقدين إياه في الكتب ومقاطع اليوتيوب. ومن ثم فقد أصبحت شخصيةُ النبي وإرثه بمثابة الحامل لأعلى طموحات المسلمين، والنقد الأشد ضراوةً تجاههم على حد سواء.

السلفيون، الصوفية، الحداثيون، الإصلاحيون، الوهابيون: وأية جماعة إسلامية، وبأي اسم يسميه أحدهم، وبأية تبديلات يمكن تصورُها: الجميع يصور نفسَه على أنه يحمل عباءة النبي. يدعي السلفيون أنهم الحاملون الحقيقيون لكلمات النبي وأفعاله الصحيحة الثابتة. ويدعي الصوفيةُ أنهم لا يسعون فقط من أجل الأعمال ولكن أيضاً إلى التجربة الداخلية للنبي. يتحدث الحداثيون عن الاجتهاد، أو إعادة تفسير الإسلام وفقاً لما كان النبي سيفعله ويعلمه اليوم. باختصار: كلهم يدَّعون التحدُّثَ باسم محمد، ويستشهدون به، ويُخطِئون الاستشهاد به، ويتنازعون تراث النبي.

من المناسب أن يعالج هذا الكتابُ الأسئلةَ العظيمةَ المتمثِّلة في تفسير معنى الإسلام وما يجب أن يعنيه من خلال عدسة محمد ﷺ. فربما حتى وقت قريب لم يكن أي مسلم يقرأ القرآن بأعين خالصة وساذجة. كان المسلمون يقرؤون القرآن دائماً من خلال شخص النبي وإرثه، سواء أكان

تقليداً شفهياً أم مكتوباً، وسواء أكان تصوراً ملهماً أم من خلال الشروح المدرسية والحواشي عليها. لقد كانت أنواعاً من إرث النبي المتنازع عليه، ذلك الإرث الذي كان شروحاتٍ أولية على النص الإلهي.

يجُول البروفيسور جوناثان براون في هذا الكتاب بالقارئ عبر بعض النقاشاتِ الحديثة الأكثر إثارةً للجدل في الإسلام اليوم، مثل ما إذا كان يجوز للمرأة أن تؤم صلاة الجماعة، وماذا يحدث للمسلمين الذين يتركون الإسلام، ودور العنف في الدولة الحديثة. سيفاجأ القرّاءُ بما سيجدونه في بعض الأحيان ممتعاً، وليس كذلك في أحيان أخرى. ليس من المتوقع أن يوافق جميعُ القرّاء على استنتاجات براون. ومع ذلك فإنه يتعين على المرء أن يُعجب بالطريقة الصارمة والمنهجية التي يحلّل بها الأدلةَ النصية لمختلف الآراءِ المتعلّقة بتلك القضايا.

يأتي *Misquoting Muhammad*(*) في الوقت المناسب. سرعان ما وضع المؤلف نفسَه كباحثٍ رئيسٍ في الحديث النبوي، إذ يجمع بين الجوانب الأكثر صرامة في الدراسة الأكاديمية الغربية للإسلام وأفضل الدراسات الإسلامية الكلاسيكية. وبهذا المعنى يستدعي كتابةُ هذا أفضلَ الأبحاث الكتابية للباحثين الرئيسين مثل بارت إيرمان. ستكون قراءة هذا الكتاب مُجزيةً بعدة طرق مختلفة، للمسلمين وغير المسلمين كليهما.

وبوصفي بروفيسوراً، وشخصاً يمضي قدماً على مضض منذ سنوات: لا يسعني إلا أن أقدِّرَ كتاب براون، الذي يُعدُّ أيضاً خطوةً مهمة في مسيرة باحث استثنائي، وهو على استعداد لتقديم ثمار أبحاثه الهائلة إلى جمهور أوسع. ستُثْري مساهمتُه المجتمعَ العلمي والجمهورَ العامَّ للقراءة على حدٍّ سواء.

أوميد صافي
Omid Safi

(*) هذا هو العنوان الأصلي للكتاب (المترجم).

تقديم

لقد اقترح عنوانَ ذلك الكتاب وفكرتَه صديقي المبتكرُ الذي يشبه دمية الدب، والذي اقترح كتابة كتاب مشابهٍ للكتاب الأكثر مبيعاً *Misquoting Jesus* لبارت إيرمان. على الرغم من أنني ما زلت لم أقرأ الكتاب، إلا أنني استفدت كثيراً من كتابات إيرمان الأخرى، ويمكنني تخيل ما طرحه ذلك الكتاب. أخبرت صديقي أنني لم أرتح لكتابة كتاب عن «كشف النقاب عن الأصول الإسلامية»، ومن ثم اقترح عليَّ صياغةَ المشروع على أنه «النزاع على محمد». وكان هذا أكثر منطقية، وبالتالي ظهر العنوان الفرعي للكتاب (العنوان الحقيقي بالنسبة إلي): الإرث النبوي وتحديات التأويل وخياراته.

بدأتْ محتوياتُ هذا الكتاب في التشكُّل ابتداءً من عام (٢٠٠٧م)، خلال عامي الأول كبروفيسور. في ذلك الوقت كنت منغمساً في موضوع (الوضع)، وأبحث في الوضع [في الحديث] في التقليد الإسلامي من زاوية مقارنة. وعلى الرغم من أن هذا البحث قد وصل في النهاية إلى الفصل السادس من الكتاب، إلا أن الموضوعات المركزية للكتاب لم تنشأ في بحثي، بل في محاضراتي التعليمية والعامة. أصبح واضحاً لديَّ أن السؤال الأكثر إلحاحاً الذي يحير الجماهير المسلمة وغير المسلمة: كيف يجب أن نفهمَ هذه الآيةَ القرآنية المثيرة للجدل، أو هذا الحديث المستفزّ؟ وخلال فترة الأسئلة والإجابات في المحاضرات التي ألقيتُها رأيتُ مراراً وتكراراً الصدام المخيب بين النص المقدس والحداثة الذي كان يحدث أمامي من أفراد يتساءلون كيف يجب أن يفهموا الإسلام اليوم؟ وما ينبغي أن تكونَ علاقتهم بالتراث الكلاسيكي للإسلام؟ ليس هذا الكتاب محاولةً منّي لإعطاء الناس إجابات عن هذه الأسئلة؛ وبدلاً من ذلك فإن جهدي هو أن أوضح للقارئ ماهية بعض الإجابات المحتملة وما عواقبها.

أكتبُ ذلك وأنا جالسٌ في مكانٍ للمبيت والإفطار في جوهانسبرغ في جنوب أفريقيا، وتُبَثُّ أغنيةُ *Downpressor Man* لبيتر توش Peter Tosh على قناة موسيقية على تلفزيون صغير. هذه المدينة مجموعةٌ كاملة من التنوع؛ ففي مراكز التسوق يقف الناسُ من جميع الأجناس والملابس أمام نوافذ المحلات ينتظرون في قوائمَ، تتجوَّل نساء بحجابٍ كامل للوجه ورجال ذوو لحى طويلةٍ وعمائمَ دون نظرة خاطفة من الآخرين. وبالعودة إلى الولايات المتحدة عقب تفجيرات بوسطن المأسوية، ما زالت وسائل الإعلام تشعر بالغضب إزاء التمييز بين المسلمين الطيبين المعتدلين والمسلمين المتطرفين. لا يعترف أحدٌ من أي وقت مضى بأن «الخير» و«الشر» في الساحة الأمريكية العامة غالباً لا يمثِّلان صفاتٍ أو التزاماتٍ أخلاقيةً من حيثُ المبدأ (قد تكون النظرة المبدئية على سبيل المثال: الشخص الصالح يحترم حياةَ الإنسان ويحمي حياةَ الأبرياء بأي ثمن، والإنسان الشرير يقتل ويسبب معاناةً بلا رحمة). فبدلاً من ذلك يجري تمييز الخير من الشر بناء على الصفات القَبَلِيّة، إذ يتوافق «الخير» مع «أعمال قتل أعداء أمريكا» (فالمسلمون الأمريكيون الذي انضمُّوا إلى الجيش الأمريكي للقتال في العراق هم جيدون)، و«الشر» يعني «العمل على قتل الأمريكيين أو حلفائهم أو كليهما» (فالمسلمون العراقيون الذين يحاولون الدفاع عن أحبائهم من الانفجارات العشوائية هم أشرار). وبالنسبة إلى كل من «المعتدلين» و«المتطرفين» فإنهم يُرسمون بناءً على «التطابق مع الثقافة الأمريكية السائدة» (المسلمون الذي يشربون الخمر أو لا يغطون شعورهم معتدلون)، مقابل (التصادُم مع الثقافة الأمريكية السائدة).

أحب المجيء إلى جنوب أفريقيا لأنها تكشف بشكل صارخ كيف يمكن أن تكون حتى أكثر معتقداتنا إطلاقاً وحماسةً: عابرةً ومتقلبةً. قبل أقل من ربع قرن اعتبرت المؤسسة السياسية الأمريكية ووسائل إعلامها التابعة نيلسون مانديلا إرهابياً (لم يعد كذلك بالنسبة إلى الولايات المتحدة رسمياً عام ٢٠٠٨م). والآن ربما لا يوجد رجل في العالم أكثر احتراماً منه[1]. يفخر العديدُ من الأمريكيين والأوروبيين الغربيين بالتنوع الكوزموبوليتاني لمدنٍ مثل

(١) في ذلك الوقت حين كُتب هذا الكلام في أيار/ مايو (٢٠١٣م) تُوفي مانديلا.

لندن ونيويورك من دون أن يدركوا أنّ الكوزموبوليتانية لا تعني أن يجلس البشر من مختلف ألوان البشرة حول طاولة نبيذ يَشْكُون من الدِّين النِّظامي. تعني الكوزموبوليتانية أن يعمل الأشخاص الذين يحملون معتقداتٍ وأعرافاً ثقافيةً مختلفةً اختلافاً عميقاً، وقد ينفي بعضُها بعضاً؛ في فضاءٍ مشترك قائم على التسامُح في الخلاف.

وبينما أتأمَّلُ فيما يدور حولَه هذا الكتاب، أُدرك أنه تعبيرٌ عن رغبتي في تجاوُز القَبَليّةِ وإحباطي تُجاه أولئك الذين يمرون بحالة من الشوفينية الثقافية وضيق الأفق مثل الليبراليين، الذين يستخدمون «الفطرة السليمة» [المنطق العام/ الحس المشترك] common sense(*) كتفويض لفَرْضِ ثقافةٍ على أخرى بحُجة تعميم «القيم الكونية»، الذين يسخرون من التبعية للتقاليد المتخلفة حين يرونها لدى الآخرين ولكنهم يتعامون عنها في حد ذاتها، الذين يرفضون النظر إلى الأنظمة الثقافية للآخرين على أنها ـ في البداية على الأقل ـ تستحق الحكم عليها بصورة أفضل مما إذا كان أصحابها يشربون البيرة، أو يرتدون الجينز، أو حتى يدعمون بعضَ الأجندات السياسية.

جوهانسبرغ، جنوب أفريقيا

(*) الحق أن هذا التعبير يُعَدُّ من أكثر التعابير التباساً بالنسبة إلينا في سياقات استعماله الغربية، بخاصة حين يُعمم باعتباره مفهوماً كونياً كوزموبوليتانياً، وهذا هو سبب اختلاف المترجمين والمعرِّبين العرب اختلافاً طويلاً في نَقْلِه إلى العربية، وهو الخلاف الذي لا يمكن تخطئةُ الآراء فيه نظراً إلى ذلك الالتباس من جهة، ونظراً إلى كون جميع الأقوال في ترجمته تلمس شيئاً صحيحاً من حقيقته، مما يعسِّرُ جداً من إمكانية ترجمته إلى لفظة أو لفظتين فقط؛ فقد يُترجم: التفكير السليم، أو الفطرة السليمة، أو الحس المشترك، أو الذوق العام، أو البداهة، وغير ذلك مما وقفتُ عليه في نصوص كثيرة مُترجمة. وبقطع النظر عن مورفولوجيا هذا التعبير، وبواكير استعماله في الإنكليزية لدى بعض المفكرين ـ فلهذا سياق آخر ـ يُطلق الـ common sense عموماً على التفكير الواضح والفطري والبسيط في تصور الأشياء وتفسيرها والحكم القيمي عليها، من دون أيديولوجيات أو أورثوذكسيات حاكمة، أو هكذا يُفترض أن يكون. ولكنَّ هذا الـ common sense يقوم في حقيقة الأمر ـ وكما هو ضروريٌّ في الواقع، ومُستَقَرٌّ عليه في أنثروبولوجيا الثقافة وعلم التحليل الثقافي ـ على ما هو (واضح) و(فطري) و(بسيط) لدى الثقافة السياقية التي هي موضوعُه والذي هو ينشأ فيها، فيرجع هذا المفهومُ إلى وعي ولاوعي المتكلِّم وحتى اللاوعي الجمعي، وفي كثير من الأحيان إلى روح العصر ـ الزيتجيست إذا استعرنا من فلسفة التاريخ لهيغل ـ والثقافة والمالاينقال، وما لا يُعبر عنه من فرط وضوحه، ولكن هذا بالنسبة إلى المتكلِّم أيضاً، فما الحاصل؟ (المترجم).



شكر وتقدير

ساعدني عددٌ من الأصدقاء والمعلمين في إكمال هذا الكتاب، ولكنني وحدي المسؤول عن الأخطاء الواردة فيه. كل من آنت كيت باترسون، وعمر أنشاسين وورودريغو آدم، وماثيو أندرسون، أوفامير أنجوم، وجو برادفورد، وجاريت ديفيدسون، وروبرت جليف، وماثيو إنجلز، وطارق الجوهري، وعبد الرحمن مصطفى، وأمين تايس: عانوا خلال القراءات وتقديم اقتراحات وتصحيحات ممتازة. قدم لي جوناثان ليون على وجه الخصوص خدمة رائعةً كمحرر بصير. أجاب نوري فريدلاندر وشير عليّ تارين ومايـن زمان بكرمٍ على استفسارات غريبة. ألهمني محمد فاضل وأدهشني عند حاجتي إلى مناقشته المفعمة بالحيوية دائماً. ساعدني توماس ويليامز وزملاؤه جوناثان راي وإيما جناج في الاستشهادات.

كان كلارك لومباردي صديقاً ومحاوراً رائعاً، إذ قدم لي إكسيراً رائعاً من الخبرات الشرعية والفكاهة الفظيعة. سمح لي عبد العليم سومرز باستخدام مكتبته الضخمة في كيب تاون. ساعدني أصدقائي أسد ناكفي وبريندان كير، مع أخواتي، في البقاء بخير. حتى لقد استضافتني الأخت لوسيندا في كوالالمبور. أمدني صهري بين وارد (Ben Ward) بقائمة مفيدة بصورة مدهشة من القراءات المقترحة. يجب أن أُعرب عن خالص امتناني لعمر رياض لمنحي صورة محمد توفيق صدقي، وشريف عبد القدوس وعائلته لتزويدي بصورة نادرة للشيخ محمد الغزالي رحمه الله. أنا ممتن لنادي

كوزموس بواشنطن لاستخدام غُرفة الكتاب والمكتبة. أشكر أوميد صافي ومنشورات Oneworld لتشجيعي على البدء في كتابة هذا الكتاب.

ما زلتُ قطرةً في بحر معلِّمِيَّ العِظَام، الذين لن أسمِّيَهم هنا لأنني لا أريد أن يُوصَمُوا بأيِّ رأْيٍ من الآراء التي أعربتُ عنها في الكتاب. أَدين بامتنانٍ كبير لأبي، جوناثان سي براون، وزوجته آيس على دفعي لكتابة هذا الكتاب عندما كان مُعلَّقاً في طيِّ إهمال التسويف. لم يسبِقْ أن أبعدوني عندما احتجتُ إلى المساعدة.

يمكنني أن أقولَ الكثيرَ عن زوجتي ليلى، لكنني سأقتصر هاهنا على التعبير عن امتناني الكامل لبقائها معي الليالي الطويلة مستيقظةً في الطابق السفلي خلال الكتابة والتنقُّلِ بين الكُتُبِ أو التنقير من بعيد على جهاز اللابتوب الخاص بي على الأرض في غرفة نومِنا؛ لأنني أردتُّ أن أكون بالقرب منها، لقد فعلت الكثيرَ لتُلهمني بدءاً من الكلاسيكيات ووصولاً إلى نشاز العالم الحديث، تحملت جميعَ رحلاتي بصبرٍ رائع (غالباً ما كانتْ بجانبي). لا بد أن أشكر ابننَا مازن على الانتظار لمدة أسبوع إضافي قبل الولادة حتى أتمكن من إنهاء الفصل الخامس، وكي أكون سعيداً في ذلك الحين، حتى إنه قد تطوع بإصبع غير مرغوب فيها أو حتى بإصبع قدمه لأجل الكتابة أحياناً. أنا مدين أيضاً لأقاربي، الدكتور سامي ونهلة، على التدفُّق المستمر للمعلومات التي قدماها حول الأحداث الجارية للربيع العربي.

وبصورة عامّةٍ فإن كتاباتي وأفكاري تحوم حول ذِكْرَى والدتي الراحلة، الدكتورة إلين براون. هذا هو الكتاب الذي كانتْ تريد دائماً أن أكتبَ. خلال السنوات الثلاث التي انقضت منذ وفاتها، أصبحت أُقدِّرُ الجوانب المهملة من شخصيتها: حيويتها اليومية، صبرها، نزاهتها، التزامها بالدفاع عن استقلالية الأفراد بغض النظر عمَّن هُمْ. لقد علَّمَتْني أن أفهم وجهات نظر الآخرين، وهو ليس إنجازاً بسيطاً في الحقيقة. لقد رأت العديدَ من الناس من مختلف الأماكن وعرفت عقولَهم. وبوفاتها خيَّمَ الليلُ وأظلمت

طُرُقُ العالَم. إلا أنَّ النور والألوان يعودان في فُضُولِ الأطفال وابتساماتهم، في الامتنان للكنوز التي تلقيْنَاها، وفي تقدير حُبّي لما تبقَّى منها. أحمد اللهَ على النِّعم التي استمتعتُ بها في حياتي، وآمل أن يكون ذلك «الكلب بعتبة الباب» خادماً مفيداً لله.

الفصل الأول

المشكل/ات مع الإسلام

عالم مملوء بالله

بين الحشود المزدحمة والمذعورة من المتظاهرين في ميدان التحرير بالقاهرة في كانون الثاني/يناير (٢٠١١م)، جلس شابٌّ ومُسنٌّ القرفصاء بجانب بعضهما فيما يئز رصاص أجهزة الأمن فوق رؤوسهما. تحدثا في ذلك الضجيج حول كيف أن النبي محمداً قد أعلن ذات مرة أن من مات قائلاً كلمة الحق في وجه طاغية [سلطان جائر] مات شهيداً. تحدثا عن الشهداء العظام الذين ينتظرون مُنذ زمن النبي من سيلحق بهم يوماً ما من المؤمنين في الجنة، ليصرخ الشاب مأخوذاً بإلهام الحديث: «إني سأُبلغهم عنك السلام»، ونهض فتلقّى رصاصةً في رأسه. «لقد لمستُ دمه بيدي»، قالها الرجل المسن، الداعية الإسلامي المشهور، كما تبين، الذي حكى لاحقاً في مقابلة تلفزيونية: «إنّ رائحةَ دمه تُشبه ريح المسك»[١].

كانت أولى التغيرات التي لاحظتُها حين زرتُ مصرَ عقب الإطاحة بمبارك أن خارطة شبكة المترو في القاهرة قد تغيرت؛ لقد أُعيدت تسمية محطة «مبارك»، وشطب اسم الدكتاتور من على جميع الخرائط والعلامات المرورية. حتى تلك القوائم التي تُرشد الركاب إلى محطات التوقف، والتي تُكتب فوق أبواب عربات المترو، قد عُدلت. حفروا اسماً جديداً للمحطة: الشهداء. وكانت صُور وملصقات شهداءِ كانون الثاني/يناير، في محطة «السادات» ذات الحركة المرورية الكثيفة، أسفل ميدان التحرير؛ تُزيِّنُ

---

(١) المتحدث هو صفوت حجازي على قناة «الرسالة»:

<http://www.youtube.com/watch?v=UolfH5Szy6k&feature=related> (last accessed 6/17/2012).

الجدرانَ كنصُب تذكاري مُرتجل. لم يكن بعضها سوى صور مكبّرة، وأخرى كانت مُعدّلةً بالفوتوشوب حيث أضيفت عليها الورودُ، ومَرَاثٍ وَرِعة مثل ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِۗ﴾، وهي آية من القرآن الكريم. وبالنظر في تلك الصور والملصقات، فكرتُ أنه لم يكن بالأمر العسير تكريمُ ورِثَاءُ أولئك الذين سقطوا في سكرة مخاض انتفاضةٍ لم يتبين النصر في خاتمتها بعد. جعلت أفكِّر كيف يمكن أن يتوحَّد دين الناس ويوحِّد في مثل هذه الأوقات. بالنسبة إلى الغالبية العظمى من المصريين، لم يكن هؤلاء القتلى من الشباب والفتيات شهداءَ لأجل قضية علمانية في عالم تخلَّص من سِحْرِ التديُّن. إن مصطلح الشهداء بالتحديد يأتي من القرآن، ويدلُّ على أولئك الذين حاربوا وماتوا في سبيل الله.

سواء في شوارعها المتفحِّمة، أو معاركها الإعلامية المريرة، كانت القاهرة الثائرة عالماً مملوءاً بالله. في كل مكان تسمع كلماتٍ من وحيه، يزين القرآن لافتات المحتجين، قرقعات التواشيح الدينية تنبعث من راديوهات باعة الشاي الواقفين على الرصيف، يُلقيها كبار المبتهلين. آنذاك بدا الإسلام الذي لجأ إليه المصريون في خضم حُزنهم المنهمر وغضبهم، المشتركين - مُتجانِساً وغيرَ مُتنازَع عليه كما هي حال تلك الصور التي نُصبت على جدران محطات المترو. كان الواقع مختلفاً للغاية؛ ففي غمرة اشتعال الاحتجاجات، ظهر أحد رجال الدين المحافِظِين على شاشة التليفزيون الرسمي مُنكِراً كون أولئك المتظاهرين الذين لقوا حتفَهم خلال التظاهرات شهداء. قال إنه بما أن هؤلاء قد اقتتلوا مع إخوانهم المسلمين - ناقلاً حديثاً عن النبي محمد - فليس أحد من الذين قُتلوا في ميدان التحرير شهيداً في عين الله. ودعا المتظاهرين إلى العودة إلى بيوتهم ومنع سفك مزيد من دماء المسلمين[٢]. كان صوت رجل الدين هذا صوتاً واحداً من بين كثيرين؛ فمنذ بزوغ أول بصيص للاحتجاجات في مصر كان هناك خلاف عميق حول موقف الإسلام من طاعة الحاكم وحق الشعب في التمرد. وفيما كانت وتيرة الاحتجاجات ضد مبارك تزداد، تحولت المنصات الثورية إلى منابر ارتجالية تنقل - بالتزامُن مع تلك المنتشرة في القنوات التليفزيونية والمساجد - أصوات السجال بين الناشطين السياسيين وعلماء الدين من جميع التوجهات، مُحملةً

(٢) <http://www.youtube.com/watch?y = 0VnYu3rSLik&feature = related>.

بادعاءاتهم حول الإسلام. نقل بعضُ شباب الثوار ومتظاهري جماعة الإخوان المسلمين حديثاً مشهوراً عن النبي محمّد: «أفضل الجهاد كلمةُ حقٍّ عند سُلطان جائر». عارضت منشوراتٌ على فيسبوك ذلك الفهمَ، بخاصة من المسلمين الأكثر تحفظاً، من ذوي الميول السلفية، وحذروا من العواقب الحتمية لتلك الفوضى التي سببتها الثورة، ونقلوا حديثاً آخر عن النبيِّ: «الفتنة نائمة، لعن الله من أيقظها».

ومع انتقال ثورة مصر من الاحتجاجات إلى الانتخابات في أعقاب الإطاحة بمبارك، هيمن الإسلاميون على عاصفة الإعلام. انتشرت الدعوةُ إلى أن تُحكَم مصرُ بقانون الله، الشريعة. وجدت تلك الدعوة صداها لدى الملايين، وأرعبت ملايين آخرين، ولم تتوقف. ضجت الصحافة المكبوتة لعقود، وطفحت الصحفُ يومياً بالجدل الجديد؛ هل سيسمَح الإخوانُ المسلمون لقبطي مسيحي أن يكون رئيساً لمصر؟ هل سيقبل الحزبُ السياسي للسلفيين الأكثر تحفظاً بأن تُصبح امرأةٌ رئيسة، أو تتقلَّد أي منصب رفيع؟ لم يعد الإسلام والدعوة للحكم بالشريعة مجرد شعارات أو مُثل تسمو على الصراعات السياسية والتشريعية. تمركزت المناقشات العامة حول الآيات القرآنية، كتلك التي يأمر الله فيها المسلمين ﴿لَّا يَتَّخِذِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران: ٢٨]. تساءلت الافتتاحيات عما يمكن فعله بتحذير النبي محمد من أنه «لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة». جعلت جميعُ الأطراف السياسية تدلو بدلوها حول ما ستعنيه تفاصيل القانون(*) الإسلامي

(*) ينبغي أن نلاحظ أن مصطلح **القانون الإسلامي** (Islamic Law) يرد في الكتابات الغربية بإزاء **الفقه والشريعة**، ولكننا لا نلتزم بنقله إلى هاتين الكلمتين إلا بحسب دلالة السياق، وذلك لأن استعمال الأدبيات الغربية لمصطلح القانون له دلالته الوضعية الحداثية، التي تشير إلى تاريخ تدوين الأكواد السلوكية وتنظيمها في صورة القوانين الملزمة قضائياً، بخاصة مع عصور التنظيم الإداري في القرون الوسطى وما بعدها، وبهذا يفترق القانون عن الشريعة من جهة المصدرية، حيث الشريعة متعالية المصدر، في حين لا يلزم ذلك في القانون إذ قد يكون وضعياً، وكذا من جهة الإلزام الأخلاقي، فالشريعة ملزمة أخلاقياً ومرتبطة بالإيمان الغيبي، والمصير بعد الموت، وتلك العوامل كلها ليست متعلقة بمفهوم القانون الإجرائي، كما أن الشريعة ملزمة ذاتياً من حيث الجملة، في حين أن القانون مرتبط بمفهوم السلطة السياسية والقضائية والسيادة الأرضية. أما الفقه فهو يطلق في التراث الإسلامي بمعنى مطابق للشريعة أحياناً، باعتباره مستمداً منها، وأما إطلاقه الأساس فهو على العلم الذي يُعنى باستنباط الأحكام الشرعية من الأدلة التفصيلية، فهو عنوان على مدونة ضخمة من اجتهادات وقراءات الفقهاء للنصوص وما تتضمنه من أحكام. =

لمستقبل مصر. أصبح من القضايا السياسية الملحة حالياً أمورٌ مثل: من له حقُّ التحدُّثِ باسم الإسلام؟ وكيف تُفسَّر النصوص الدينية؟

كانت قضية الدور المناسب للإسلام أكثر القضايا المطروحة إثارةً للجدل إلى حد كبير حينما اجتمعت مجموعة من الخبراء للبدء في كتابة مسودة لدستور مصر الجديد عام (٢٠١٢م). لم تكن الإجابة على قضية كهذه قبل قرن مضى لتأتي إلا من مصدر واحد: عُلماء الجامع الأزهر، مركز التعليم الديني الأشهر في مصر، وقلب المؤسسة الدينية للدولة. والعُلماء (كلفظ يُطلق حرفياً على الأفراد المتعلمين) هم، كما أخبر النبي: «ورثة الأنبياء». وعلى مدار القرون الأربعة عشر الماضية قاموا بتوضيح موسع ومتقن للأنظمة الإسلامية المفصلة، في القانون الإسلامي والعقيدة. وفي حين كان علماء الأزهر قد حازوا هالةً كهنوتيةً بأرديتهم الداكنة وعمائمهم البيضاء والحمراء المميزة، لم يكن للإسلام إكليروس رسمي. اضطلع علماءُ الدين مؤخَّراً بمهمة الموظفين الدينيين في جميع أنحاء العالم الإسلامي، إلا أنهم كانوا أقربَ للأحبار منهم إلى الكهنة. فالإسلام دينٌ أُقيم على لُغة اصطلاحية مدرسية للحفاظ على المعرفة المقدسة للوحي ودراسة قانون الله. وهكذا كان العلماء دائماً باحثين أولاً وقبلَ كلِّ شيء، فوضعوا ما لا يُحصى من الكُتُبِ الكبار الموَضِّحة للشريعة، وشغلوا منصبَ القضاة الذين طبقوها. فكانوا الرعاة الذين يُرشدون جماهير المسلمين، والمؤرخين الذين يسجلون تاريخ الأمة، كمجتمع عالمي من أتباع النبي محمد، كما هو معروف.

ومع ذلك، ففي مصر اليوم لم يكن علماء الأزهر وحدَهم؛ فقد وجدوا أنفسهم في اجتماعاتِ لَجْنَةِ صِياغة الدستور جنباً إلى جنب مع مُنافسيهم الذين قدموا آراءَهم الخاصة حول الإسلام. كان هناك علماء الحركة السلفية، الباحثون الأكثر إلماماً بالسُّجُونِ المصرية منهم بالتوظيف في البيروقراطية الدينية للدولة، والذين يعملون غالباً في النهار في وظائفَ مدنية

= لأجل ذلك كله فإننا لا نرى أن نقل هذا المصطلح الوارد في الأدبيات البحثية الغربية (Islamic Law) إلى الشريعة أو الفقه الإسلامي ضربة لازم؛ لأن في ذلك إهداراً لهذه الحمولات التاريخية والدلالية والمجالية المتباينة. فالذي نراه أننا حيث ورد هذا المصطلح فإننا نترجمه بحسب سياقه، فقد يراد به في السياق: **الفقه**، وقد يراد به: **الشريعة**، وقد يكون من المناسب أن يُترجم: **القانون** (المترجم).

كأطباء ومهندسين. واكتسبَ مُعظمُ السلفيين تعليمَهم الديني في المراكز الإسلامية المحافظة في المملكة العربية السعودية وليس بالقاهرة. كما كان هناك آخرون في تلك اللجنة يزعمون أنهم يتحدثون عن الإسلام كذلك، ولكنهم لم يمروا عبر التعليم التقليدي للعلماء؛ إنهم المحامون والأكاديميون الذين تخرجوا من الجامعات المصرية التي على النمط الغربي ومنها حصلوا على الاعتراف بفِكْرِهم حول الإسلام، وقد عرضوا وجهاتِ نظرهم الخاصةَ حول الشكل المناسب للقانون الإسلامي، وأفضل السبُل لدمجه في جمهورية ديمقراطية.

لم يجرؤ أحد في تلك اللجنة، ولا حتى العلمانيون الذين عارضوا بحزم أيَّ دور للإسلام في الدولة، على طرح أية ادعاءات غير مُعتمَدة حول ماهيّة الإسلام أو ما يفرضه على أتباعه. فمهما كانت الحجة التي أرادوا تقديمها، كان عليهم العودة إلى سُلطة الماضي، التراث الذي شيده العلماء. وكان لزاماً عليهم تسويغُ مزاعمهم، إما بالرجُوع إلى نصوص الإسلام الأساسية، أو من خلال الاعتماد على التقليد الممتد لألف عام من تفسير العلماء، والذي يُلخص تلك النصوص الدينية لبناء صرح القانونَ الإسلامي والثيولوجيا [علم الكلام]. وعندما قدمت اللجنةُ مسودةَ الدستور للشعب المصري للموافقة عليها، أكدت المادة الثانية فيه على أن المصدر الرئيس للتشريع سيكون «مبادئ الشريعة الإسلامية»[3]، والتي تألفت من مصادر الدين النصية، والمبادئ العقلية، ومناهج التأويل المستخدمة في استخراج مدلولاتها.

وبعد ذلك ببضعة أشهر، في صيف عام (٢٠١٣م)، دخلت مصر دوامةً من الفوضى، وأطاح انقلابٌ عسكريٌّ بالرئيس المنتمي إلى الإخوان المسلمين محمد مرسي. ومِثْل مصر بعمومها، انقسمت صفوف العلماء حول تصورات متباينة عن الإسلام وعلاقته الملائمة بالدولة. ومرةً أخرى دوت موجات الأثير والشبكات الاجتماعية بالأدعية من كتاب الله وكلام رسوله،

---

(٣) أضاف السادات هذه المادة الثانية إلى الدستور المصري عام (١٩٨٠م). وأضاف دستور عام (٢٠١٢م) تعريف «مبادئ الشريعة الإسلامية» في المادة (٢١٩)، التي حُذفت في آب/أغسطس (٢٠١٣م)، ولا تزال المادة الثانية سليمةً. وفي وقت كتابة هذا الكتاب أصبح الدستور المصري في حالة سيولة مستمرة.

كما اشتبك متعصبون للنظام القديم القائم من الموت، مع أنصار مرسي على أرضية دينية مُرتفعة. فيما رحَّبَ كبارُ علَماء الأزهر، المرتبطون بشكل وثيقٍ بأجهزة الدولة وغير المتأثرين بالأفكار الغربية بالعملية الديمقراطية، بما رأوه عودةً للاستقرار. سوَّغ علي جمعة، أحدُ كبار رجال الدين بالأزهر الشريف والذي تقاعد مُؤخراً كمُفْتٍ للديار المصرية، الانقلاب مستَخْدِماً مثلاً ضربه النبي؛ حيث المؤمنون مسافرون جميعاً على متن سفينة، ثمَّ بدأ أحدُهم حفرَ ثُقبٍ في جسم السفينة، فتعيَّن عليهم إيقافُه بالقوة، وإلا ماتوا جميعاً(*). فيما كشف علماءُ آخرون عن متانة هذا البُعد من الوعي السياسي الذي جعل جماعة الإخوان المسلمين جذّابةً جداً بالنسبة إلى عامة المسلمين في منتصف القرن العشرين. وقرأ الشيخ الطاعن في السن حسن الشافعي، رئيس مجمع اللغة العربية، بيانه المعد، من ورقة كراس مُجعدة، نادِباً انزلاق مصر إلى الوراء نحو الاستبداد، ومحذِّراً - في يأس - من سفْكِ الدماء الذي فطن لترتُّبِه جرَّاء ذلك الانقلاب. وعلى الرغم من ارتقائه إلى أعلى المستويات في التسلسل الهرمي الديني بالأزهر، إلا أنه أشار إلى شبابه في جماعة الإخوان المسلمين في خمسينيات القرن الماضي، حينما قُبض عليه وعذب «بوسائِلَ لم أقرأ عنها حتى في كُتب التاريخ».

ومع دُخول شهر رمضان ووصول حرارة الصيف في مصر إلى ذروتها، تجمَّع أنصار الرئيس المخلوع مرسي بالآلاف في اعتصام مدني. ومخاطبين الحشود من فوق منصات مؤقتة، كان قادة الإخوان يُلهمونَ أنصارَهم بقصص انتصار الرسول وصحابته على خصومهم المكيِّين أثناء صوم رمضان. وعندما فضت جرافات الجيش وقوات المواجهة والقنَّاصة خيامَ المعتصمين، تاركةً الآلاف من القتلى في الشوارع، غمرت دعايةُ الدولة المفعمة بالحيوية كلَّ

(*) الحديث: عن النعمان بن بشير رضي الله عنهما، عن النبي ﷺ قال: «مثل القائم على حُدود الله والواقع فيها كمثل قوم استهموا على سفينة، فأصاب بعضهُم أعلاها وبعضهُم أسفلها، فكان الذين في أسفلها إذا استقوا من الماء مروا على من فوقهم فقالوا: لو أنا خرقنا في نصيبنا خرقاً ولم نُؤذ من فوقنا، فإن يتركُوهم وما أرادوا هلكوا جميعاً، وإن أخذوا على أيديهم نجوا، ونجوا جميعاً». رواه البخاري في صحيحه، كتاب: الشركة، باب: هل يقرع في القسمة. . .، رقم الحديث: (٢٤٩٣) (٣/ ١٣٩)، ورواه أحمد في مسنده، مسند الكوفيين، مسند النعمان بن بشير، رقم الحديث: (١٨٣٦١) (٣٠/ ٣١٠)، ورواه الترمذي في سننه، كتاب: الفتن، رقم الحديث: (٢١٧٣) (٤/ ٤٠) (المترجم).

موجات الأثير. عبَّر جمعة عن رأيه في مؤيدي جماعة الإخوان المسلمين، في مقابلة تلفزيونية في إحدى القنوات الموالية للانقلاب، ووصفهم بأنهم قنطرة المتطرفين الذين يجب على الدولة محاربتهم وهزيمتهم بأي ثمن. واستشهد بالتوجيه النبوي بأنَّ الذي يشق وحدة المسلمين يجب أن يُقاتَل «كائناً من كان»[٤]. فيما احتجَّت وسائل الإعلام الموالية لعهد مبارك، التلفزيونية والمطبوعة على حد سواء، بالسلطة المقدسة للنبي محمد، في تهليلهم لاستيلاء الجيش على الحكومة. فقد دأب مؤيدو الجيش على تفخيم الجيش المصري بصورة مسرحية مُفتعلة بترديد مقولة: «خيرُ أجنادِ الأرض»، وهو حديثٌ منسوبٌ إلى النبي محمد[٥]. ومع استمرار حمَّام الدم، أصدرت الحكومةُ العسكرية الدستورَ المعدَّل الذي سعى إلى إزالة الكثير من اللغة الدينية التي كانت فيه. فيما بقيت المادة الثانية من الدستور مثل العظام المجرَّدة إلى حدٍّ كبير، ظلت مبادئُ الشريعة الإسلامية المصدرَ الرئيس للتشريع في مصر.

أخذ النصوص الإسلامية وتأويلاتها على محمل الجد

سأتعامل في هذا الكتاب مع تقليد الإسلام السني[٦] جدِّياً، ودون دفاعية[*]. كلا الأمرين يستحقان ومفيدان؛ لعدد من الأسباب. **بداية** وقبل كل شيء، ليس هناك شكٌّ في أن ذلك الصرح الديني والحضاري الذي بناه العلماء يحتلُّ مكانةً من بين أعظم الإنجازات الفكرية والثقافية في التاريخ البشري؛ إنه ينبغي أن يُدرس ويقدر في حد ذاته، بغض النظر عما إذا كان المرء معتقداً بحقيّةِ مقولاته، وعن أية مسؤولية قد تتحملها بالنسبة إلى

---

(٤) **صحيح مسلم**: كتاب الإمارة، باب حكم من فرق أمر المسلمين وهو مجتمع.

(٥) محمد بن عبد الباقي الزرقاني، **مختصر المقاصد الحسنة**، تحقيق محمد بن لطفي الصباغ (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٩)، ص٢٠٦.

(٦) أركِّز على الإسلام السني لأن هذا الكتاب قد يكون طويلاً جداً على وضعه الحالي، كما أن العديد من الظواهر والتطورات التي نوقشت هنا تنعكس في الإسلام الشيعي.

(*) الدفاعية (Apology) هو اتجاه سجالي في دراسة الدين، يهدف إلى دفع الإشكالات والاعتراضات على المسائل والرموز والشخصيات الدينية، وهو علم مستقل من العلوم الدينية في المسيحية، وله تراثه ومدوناته، وهو موجود بصور مختلفة في جميع الأديان والمذاهب والأفكار، ومنها الإسلام بطبيعة الحال (المترجم).

الأزمات المعاصرة. **وثانياً**، لأنَّ التقليدَ الإسلامي كان بمثابة العمود الفقري لإحدى حضارات العالم، وقد تعامَل بالضرورة مع تحديات مشتركة واجهتها تقاليدُ دياناتٍ وفلسفات أُخرى. دراسة كيف عالج العلماء السُّنيون تحديات تأويل النص، وتطبيق القانون، وتوجيه المتغيرات الدنيوية السريعة، تُظهر أنهم قد انخرطوا في المداولات نفسها كالتي خاضها الفلاسفة الكلاسيكيون اليونانيون ـ الرومانيون، ومسيحيو العصور الوسطى، واليهود، والبوذيون، ومؤسسو الولايات المتحدة. كانت قضية واحدة مُلحةً باستمرار، هي التحدي المتمثل في التوفيق بين مزاعم الحق والعدل التي أدلى بها النص، مع ما يراه العقل البشري حقاً وعدلاً خارج النص. التحدي الآخر تمثل في تحديد من يتحدث باسم الله، وتحقيق التوازن بين الحاجة إلى تقييد هذه السلطة، وخطر أن هذه الضوابط يمكن أن تحد أو تشوه رسالة الله. أما التحدي الثالث فهو تحديد الطابع المطلق للحقيقة والواقع. هل يُسمح لهؤلاء الأوصياء الذين يتحدَّثون نيابةً عن النص بتزييف وجه الحقائق؛ لتحقيق الصالح العام لأتباعهم، أم قد يُعتبر ذلك خيانةً للحقيقة التي ادعوا أخذها على عاتقهم؟

وأخيراً، تعرِضُ الحلولُ التي أنتجها التقليد الإسلامي لمواجهة التحديات الإنسانية العالمية رؤى قيِّمةً، تكشف عن أوجه القصُور في الخطاب الغربي حول الإصلاح في الإسلام. فبعض جوانب الإسلام التي تبدو إشكاليةً على نحو مبتذل اليوم، قد جاءت في الواقع نتيجةً للجهُود التي بُذلت للإجابة عن أسئلة لم يتم حسمها أساساً بشكل نهائي من قبل أحد. فلم تكن إجاباتهم صحيحةً أو خاطئةً بقدر ما كانت اختيارات بين أولويات مُتنافسة، مثل: ما إذا كان الكذب مقبولاً لمسوغ وجيه، ومتى.

لقد وفَّرت الحلولُ التي قدَّمها التقليدُ الإسلامي بخصوص تلك التحديات تصحيحاتٍ مفيدةً أحياناً. هناك كثير من الحنق بين القادة الغربيين على حشود المحتجين المسلمين لفشلهم في تجاوز شوفينيتهم الدينية وقَبول إملاءات «العقل». في مواجهة هذه الشكوى، رصد العلماءُ القروسطيون(*) أن ما يُصرُّ عليه إنسانٌ باعتباره «معقولاً» لا يتعدى في الغالب

(*) ينبغي أن نلاحظ سياقَ استعمال المؤلف لذلك التعبير *medieval ulama*، فقد يريد به أحياناً علماء الإسلام الذين عاشوا في القرون أو العصور الوسطى بالفعل، وقد يريد به علماء الإسلام =

كونه أكثر من مُجرد أعراف ثقافته الشعبية ومدركاته. فلا يمكن أن تُقنع أي شخص من خارج تلك الثقافة دُون اللجوء إلى سُلطةٍ ما مُتعالية. يأتي الفشلُ الآخرُ الشائع مع الدين من الملحدين والريبيين الذين يُعارضون بأنَّ ما جاءت به الاكتشافات العلمية الحديثة يُناقض النصَّ، وهو ما يَدحض إلهيةَ مَصدرِه. سيُثير ذلك حيرةَ العلماء القروسطيين؛ فالكثير من هذه الاكتشافات ليست حديثةً حقاً، فقد أشار العلماءُ إليها، بل أضافوا إلى ذلك أنهم وفّقوا بين تأويلهم للنصوص الإسلامية وهذه الملاحظات التجريبية منذ قرون مضت. ورداً على الدعوات المتكررة اليوم لـ«مارتن لوثر مسلم»: فقد أشار العديدُ من العلماء القروسطيين إلى أن كثيراً من العنف والتطرف الموجود في العالم الإسلامي قد أُنتج تحديداً من مُسلمين غير متعلِّمين، قرَّروا الخروج على التقليد، وانتهاج دينهم على طريقة مارتن لوثر، من «النصِّ وحدَه».

Scripturae هي الكلمة اللاتينية التي تبنَّتها المسيحيةُ الغربية لترجمة الكلمة العبرية واليونانية لـ «الأشياء المكتوبة»، والتي كان اليهود والمسيحيون الأوائل قد استخدموها لوَصْف أسفار الكتاب المقدس. يمكننا أن نلمس وجودَ شيءٍ هو نصٌّ في مُعظم الديانات، ومع ذلك فإنه يبدو مُستحيلاً وضع تعريفٍ عالمي أو كلّيّ لـ «النص». فالأشياء التي سوف نُطلق عليها: النصّ، متنوِّعةٌ جداً في شكلها ومضمونها. ولعل أفضل تعريف تقريبي لمفردة «نصّ» هو ما جاء به وليام غراهام William Graham، البروفيسور في جامعة هارفرد الأمريكية، والذي يصف النص *scripture* بأنه «نص مكتوب text مُقدَّس موثوق»(*). يجب أن يأتي المزيد من الدقة في التعريف كما اقترح غراهام، من بين شفتي مُعتنقي النص. ما يشكلهُ النص لأية جماعة معينة من الناس هو كل ما يمنح تلك الجماعة بروزها الديني. النص هو شيء خُلق من قبل المجتمع، أو التقليد Tradition، عندما يقيم نص على أنه «ديني، أو مقدَّس، فائق القوة وذو مغزى، ويمتلك سُلطةً عُظمى... متميزاً عن أي كلام أو

= التقليديين الذين يعتمدون التقليد الإسلامي المكتوب في العصور الوسطى وأدواته التفسيرية، وليس بالضرورة العلماء الذين عاشوا في العصور الوسطى نفسها. فيجب الانتباه لمعنى المصطلح بحسب سياق كل مرة يرد فيه. وأما نحن فسنعبر عنه بمصطلح: «العلماء القروسطيون»؛ لأنه يصح على تقدير السياقين (المترجم).

(*) تجمع كلمة authoritative بين كون الشيء موثوقاً ومعتمداً، وكونه يتمتع بالسلطة والطابع الرسمي (المترجم).

كتابة أُخرى»[٧].

في الغرب نميل إلى التفكير في النص: ككتاب مقدس مُنفَصِل، ومادي، أو لائحة Canon مُغلقة من مِثل هذه الأسفار. ويبدو المفهوم من التعريف أنها تأخذ صيغةً مكتوبةً. هذه هي حال مُعظم الكتب المقدسة، على الرغم من أن نصوص الفيدا الهندوسية، والأفستا الزرادشتية، قد جرى توارثُها شفهيّاً عبر قرون، قبل أن توضع أخيراً في كُتب. ففي حالة النص المحفوظ شفهياً عن ظهر قلب: قد يفتقر النصُّ إلى الحدود الواضحة، مع وجود أجزاء شبه قانونية تتمتع بحالةٍ ما بين القداسة والامتهان. حتى مجموعة النصوص المعروفة بـ «**الكتاب المقدس**» في المسيحية الغربية، ليست متجانسةً أو متحدةً نصياً؛ فقد اشتمل إنجيل الملك جيمس تسعةً وثلاثين سفراً من العهد القديم ـ، وسبعةً وعشرين سفراً من العهد الجديد. ومع ذلك تضم النسخة اللاتينية الكاثوليكية للإنجيل Catholic Latin Vulgate Bible أربعة عشر (أو خمسة عشر) سفراً إضافياً من «الأبوكريفا» Apocrypha[*]، والتي يعتبرها اليهود نصوصاً قيِّمة، إلا أنهم لم يُدرجوها في الكتاب المقدس العبري. ولذا يمكن الطعن في التحديد الدقيق للكتاب المقدس داخل الطائفة الواحدة؛ ففيما رفض العديدُ من البروتستانت الإنكليز الأبوكريفا، فإن مارتن لوثر أبقى على كُتبها «المفيدة والجيّدة للقراءة». وعليه فهناك خلاف كامل حول ماهية حالة النص المقدس ابتداءً؛ فنجد الفلاسفة الرواقيين من القرن الأول قبل الميلاد قد كَرَّموا الإلياذة والأوديسا كأوعية نصية للحكمة الفلسفية، في الوقت نفسه الذي نجد شاعر الهجاء لوقيان Lucian[**] قد سخر من هوميروس لكتابته الأكاذيبَ وتمريرها كفلسفة[٨].

---

(٧) William Graham, "Scripture," in: Mircea Eliade, ed., *Encyclopedia of Religion* (New York: MacMillan, 1987), vol. 13, pp. 133-136.

(*) هي النصوص غير المعترف بها من الكنيسة كجزء من الكتاب المقدس، فلم تضمها قوائم القانون إلى النص الكتابي. وغني عن الذكر أن قسطاً كبيراً من هذه النصوص مختلف في قانونيته، بخاصة في العصور الآبائية الأولى، ما قبل الاستقرار الكنسي، إذ وجدت قوائم قانونية متنوعة للكتب المقدسة المعتمدة (المترجم).

(**) لوقيان (Lucian) (١٢٠ ـ ١٨٠م): شاعر وكاتب يوناني ساخر، كان يقال إنه ملحد لكثرة سخريته من المعتقدات اليونانية الشائعة. أهم أعماله: **حوارات الآلهة**، **وألكسندر النبي الكاذب**، **وفلسفات للبيع**، **وقصة حقيقية**، **وسلطة الكذب** (المترجم).

(٨) Lucian of Samosata, "A True Story," in: Lucian of Samosata, *Selected Satires of* =

وكانت النصوصُ الإسلامية أوّلاً شفهيةً، ولكنها وُضعت في الصيغة الكتابية في الوقت المناسب. ويتكون الأساس النصّي للإيمان من جزأين: فجوهر الإيمان هو القرآن، الذي يعتقد المسلمون أنه سِجِلٌّ ثابتٌ من كلام الله الموحى به، في حجم صغير، يمكن جمْعُه، وحفظه كلمةً كلمةً. وحوله كانت تعاليم النبي محمد غير مُتبلورة ومُتنازَعاً عليها. يُعرف قول النبي أو فعله أو تقريره بـ «الحديث»، وحول الحديث ومحتوياته، في المقام الأول: اختلفت فِرَقُ المسلمين ومدارسُهم الفكرية؛ فما يعتبره معسكرٌ تعليماً صحيحاً ثابتاً للنبي، يعتبره آخر مزيفاً [موضوعاً]. وفي ضوء هذا الصراع، فإنَّ العدد الدقيق للأحاديث المفترضة يأبى على الحساب. وعلى الرغم من أن كُلّاً من السُّنَّة والشيعة قد وضعا مجموعاتٍ من الأحاديث التي يُعتَمَدُ عليها كمصادر صحيحة موثوقة، إلا أن هذه الكتُب لم تتمتع بالاحتكار. تحيط المدوَّنةُ الأساسية غير الواضحة لتلك الأحاديث عند أهل السنة كما هو عند الشيعة بالنواة الصلبة للقرآن كهالة نُورانية، تتكوَّن خيوطُها الداخلية من نطاق ضيق من الأحاديث المعروفة جيداً [المتواترة] التي ترسم خطّاً حول التعاليم الثابتة والحوادث السابقة للنبي. وهي مُحاطة بطبقة بعد طبقة من الأحاديث، تُصبح أقل وأقل موثوقيةً وأكثر إثارةً للجدل في الغالب كلما امتدت إلى الخارج، حتى يتضاءل ضوؤها الخافت إلى الظلام المدنَّس.

ولطالما شكَّلت نُصوصُ الإسلام المقدسة حجر عثرة كبيراً أمام محاولات الغرب لفهم الدين. فأسلوب القرآن وصيغته تصدِم أيَّ شخص اعتاد على الكتاب المقدس باعتباره غير عادي. إنه ليس خطيّاً، وليس فيه تدفُّقٌ سردي واحد في فُصول مُفردة أو خلال الكتاب ككل. وقد أدى ذلك إلى إرباك القُرَّاء غير المسلمين لعدة قُرون. وعلى الرغم من التقدُّم الهائل في الدراسات حول الإسلام، والوعي بثقافات البلدان الأخرى، إلا أن رُدود الأفعال المسيحية الأوروبية على القرآن قد تغيرت تغيراً طفيفاً في الفترة ما بين القرنين الثامن والتاسع عشر. فلطالما وُصف باعتباره مُفكَّكاً وغير مفهوم. كتب يوحنا الدمشقي(*) في مُنتصف القرن الثامن الميلادي، ساخراً

Lucian, Translated by Lionel Lesson (New York: Norton, 1962), p. 14, and G. W. Bowerstock, *Fiction as History: Nero to Julian* (Berkeley, CA: University of California Press, 1994), pp. 12 and 23. =

(*) يوحنا الدمشقي (٦٧٦ ـ ٧٤٩م): أو القديس يوحنا، من أشهر علماء الكنيسة في القرن =

من القرآن، واصفاً إياه بأنه مزيج غريب من تعاليم مسيحية هرطقية لفَّقها محمَّدٌ معاً. حتى فولتير(*)، الذي أشاد بالإسلام في حرارة عندما ناسب غاياته الساخرة (كالاستخفاف بالكنيسة الكاثوليكية واليهود)، رفض القرآنَ باعتباره مليئاً بتناقضات وسخافات وأكاذيب تُناقض العِلْمَ[٩]. وعلى الرغم من اعتباره محمَّداً واحداً من أصدق الرجال (وفي الواقع، واحداً من «عظماء الرجال» الذين غيروا مجرى التاريخ)، إلا أن توماس كارليل Thomas Carlyle(**) قد وصف القرآن بالمشوَّش بشدة، «باختصارٍ، بليد بصورة غير محتملة»[١٠].

ارتحلت مُدوَّنةُ الحديث بنجاحٍ حتى بلغت عصرَنا الحديث، عندما بدأت تلك الروايات عن النبي محمدٍ تجتذب الدراساتِ النقديةَ المدمِّرة من قبل المستشرقين الأوروبيين. تأخرت بدايةُ خُروج النقاد الغربيين حتى ظُهور المنهج النقدي التاريخي للكتاب المقدس في وقت متأخرٍ من القرن الثامن عشر، إذ اعتقد الباحثون الأوروبيون أنَّ الأحاديث لا تختلف عن أي نوعٍ آخر من الروايات التاريخية، كتلك التي جمعها المؤرخون القدامى عنْ يوليوس قيصر. كان المسيحيون الذين أدركوا الأصولَ الأساسية للحديث، مثل مسيحيي القرن التاسع العرب، الذين انخرطوا في مُجادلات ضد الإسلام في بغداد؛ كانوا قد رفضوا صحتها، خاصةً عندما عَزَتِ الأحاديثُ أعمالَ المعجزات إلى النبي محمد. وقد سهَّلت مثلُ هذه الهجمات على الأحاديث في وقت مبكر من قبل غير المسلمين في بغداد اعترافَ العلماء

= السابع، وآخر آباء الكنيسة الشرقية، له مؤلفات لاهوتية ودفاعية بارزة، وُلد وعاش في ظل الخلافة الأموية وعمل في بلاط الخليفة. أهم أعماله: **ينبوع المعرفة**، **ضد النسطورية**، **الحوار مع من يرفضون**، **مقدمة في العقائد المسيحية** (المترجم).

(*) فولتير (١٦٩٤ ـ ١٧٧٨م): فرانسوا ماري أرويه، كاتب وشاعر وفيلسوف فرنسي ساخر، عاش حقبة التنوير، وعرف بنقده الساخر للكنيسة والتقاليد، ويعتبر من الممهدين الملهمين للثورة الفرنسية بطابعها العقلاني العلماني (المترجم).

(٩) Voltaire, *Essai sur les moeurs* (Paris: Editions Gamier Freres, 1963), vol. 1, pp. 271-272.

(**) توماس كارليل (Thomas Carlyle) (١٧٩٥ ـ ١٨٨١م): كاتب وناقد ومؤرخ اسكتلندي ساخر، من أبرز أدباء العصر الفيكتوري، أهم أعماله: **الأبطال وعبادتهم** (المترجم).

(١٠) Thomas Carlyle, "Hero as Prophet: Mahomet: Islam," in: Thomas Carlyle, *Carlyle's Lectures on Heroes* (Oxford: Oxford University Press, 1920), p. 58.

بأنهم قد اكتشفُوا بأنفسهم الآلافَ والآلاف من الأحاديث الموضوعة[١١].

وسواء أكان ذلك بسبب تحديات الوصُول إلى النصوص الإسلامية، أم بسبب تحيُّز وسائل الإعلام؛ فقد سألني الطلابُ أكثر من مرة عما إذا كان الإسلام ديناً «حقيقياً». وليس ذلك سؤالاً مستغرباً في الولايات المتحدة، فلطالما جادل المشرِّعون والمحامون في المحاكم أن الإسلام طائفة دينية لا تستحق الحماية القانونية الموفَّرة للأديان «المناسبة». كما أن هذا السؤال ليس بالذي لا يمكن تصوره في المملكة المتحدة، حيث ارتأى توني بلير مؤخراً أن «هناك مُشكلةً داخل الإسلام»[١٢]. وفي بيئة كتلك ليس من السهل إقناع الناس أن تأخذ الإسلامَ على محمل الجدِّ كدِينٍ، بل الأمر أكثر غرابةً حين يُطلب من المجتمع أن يعامل الإسلام بما يستحقُّه بلا شكٍّ كأحد أعظم المنجزات البشرية ذات الصلة بالتقاليد الفكرية.

وهذا لا يعني أنه من الصعب فهمُ الانتقادات الغربية للإسلام، وأيضاً تلك القادمة من مُسلمين رافضين. فثمة بعض الأمور التي تبدو أكثر بُغضاً من التعصُّب الديني، كإغراء الشباب إلى مهالك الموت بالوعُود الشهوانية عن العذارى في السماء، والسماح بتعدد الزوجات، وتزويج المراهقات للرجال المسنّين. وعلى الرغم من أن تلك الممارسات ربما كانت مقبولةً في مرحلةٍ ما في الماضي، إلا أن قِلَّةً في الغرب سوف تُرحِّب بها اليوم. لقد أوضح توني بلير ـ متحدِّثاً بفخر عن تخلُّص الغرب من الخرافات والتطرف الديني منذ قرون ـ أن مثل تلك الممارسات والقيم الإسلامية «لا تتوافق مع مجتمعات ليبرالية، مُنفتحة، تعدُّدية». إن كلماته ليست سوى صدى لتشخيص مُشترك، أُشيع كحقيقة بديهية من قبل خُبراء وسائل الإعلام الغربية: أن العالم الإسلامي يحتاج إلى الإصلاح والتنوير الخاصَّيْن به.

---

(١١) Georges Tartar, trans., *Dialogue Islamo-Chrétien sous le calife al-Ma'mûn (813-834)* (Paris: Nouvelles Editions Latines, 1985), p. 162.

(١٢) انظر:
Jeff Woods, "Ramsey Argues Freedom of Religion Doesn't Apply to Muslims," Nashville Scene (16 July 2010),
<http://www.nashvillescene.com/pitw/archiyes/2010/07/16/ramsey-argues-freedom-of-religion-doesnt-apply-to-muslims>, and Glen Owen, "Tony Blair Says Murder of Lee Rigby PROVES "there is a problem within Islam"," *Daily Mail/Mail Online*, 1/6/2013,
<http://www.dailymail.co.uk/news/article-2334451/Tony-Blair-says-murder-Lee-Rigby-PROVES-problem-Islam.html>.

ومع ذلك، فغالباً ما يكون من الصعب التمييز بين تلك الانتقادات للإسلام التي ترتكز على استقصاءاتٍ أخلاقية يمكن إثباتُها، وتلك التي تتقنَّع بمجرد انحيازات ثقافية. فلم تكن الإداناتُ الأعظم همجيةً للإسلام أكثرَ من اختلافات مُبتذلة في تفضيلات الغذاء واللباس غالباً؛ ففي عام (٢٠١٢م) قدم فيلم «Argo» الحائز على جائزة الأوسكار اقتحامَ حشد من المتطرفين ـ الصاخبين ذوي اللحى الشعثاء والنساء المحجبات ـ السفارة الأمريكية في العاصمة الإيرانية طهران عام (١٩٧٩م)، فيما كان مُوظفو السفارة مُحاصرين فيها، وبصحبتهم الإيرانيون الجيدون، الحديثون، حليقو الذقن، ومكشوفات الشعور، الذين كانوا ينتظرون تأشيرات دُخول الولايات المتحدة. وجرت الإشارة إلى المخاطر التي تُواجه بطلَ الفيلم، الذي اتخذ طريقه جواً إلى ما كان قد أُطلق عليه مؤخراً «الجمهورية الإسلامية»، بإعلان طاقم الضيافة جمْعَ أية مشروبات كُحولية. وحينما أَفْلَتَ من المجال الجوي الإيراني، تجلَّت سلامتُه في إعلان الطاقم أن الركاب أحرارٌ الآن في أن يشربوا.

وسواء كان الموضوع هو إيران أو مصر أو تركيا أو تونس، فإن سردية الإسلام في وسائل الإعلام والمدونات الغربية هي دائماً الشيء نفسه تقريباً. يفسح التقليدُ المجالَ تدريجياً للحداثة. الحجاب الأسود وحظر المسكرات علامة على الأول؛ والشعر المسترسل والملابس الغربية والشراب الجيد علامة على الأخيرة. يكشف الباحثون المتفتِّحون من النقَّاد عن الشقُوق في جدار الأورثوذكسية الدينية، ليسمحوا لضوء العقل الحديث أن يتألَّق. فقد يفوز الإسلاميون وأذرعُ المحافظة بمعارك، إلا أن قُوى الليبرالية الديموقراطية ستفوز بالحرب. إن كل ما يريدونه بعد كل شيء هو العيشُ في بلد معقول ومتسامح. ولا تألو الأخبار جُهداً في توفير المزيد من العلف لتلك السردية، مثل إذاعة شهادات الانتحاريين المسجَّلة، واصفين رغبتهم في دُخول الجنة مع اثنتين وسبعين من العذارى الموعودات للشهداء. وتُعزِّز الأفلام، مثل «*Argo*»، والمسلسلات التلفزيونية، تلك الصورَ بشكل روتيني مُبالغ فيه، لا يخفى على ملاحظة أحد. يُظهر فيلم «*Taken*» (٢٠٠٨م)، دون علاقةٍ منطقية بالإسلام، [بطل الفيلم] «ليام نيسون» Liam Neeson متعقِّباً ذلك الألباني (المسلم) عديم القلب، الذي اختطف ابنته المراهقة، حتى يعثر في نهاية

المطاف على الشيخ العربي (المسلم) السمين مالك اليخت، الذي اشتراها كجارية، فيقتله قبيل دقائق من تمكُّن ذلك الشرير من افتضاضها.

تشير العنصريةُ غير المبررة تُجاه المسلمين في فيلم «*Taken*» إلى وعي أكبر. فمشكلة الغرب مع الإسلام ليست في جوهرها مسألةً موضوعيةً تتمحور حول أولئك الذين أنجزوا التنوير ورفْضِ الذين لم يفعلوا، ولا حول الحداثة والعلمانية والليبرالية ورفض التقليد والتعصُّب والمحافَظة. تخوض المشكلة في الماضي بعُمق، مع الكثير جداً من الاتِّساق، والكثير جداً من العَمَى، في عبثيتها. فسواء في شكل الحكم البيزنطي، أم المسيحي (الغربي اللاتيني)، أم حتى في شكله الحديث، فإن مشكلة المسيحية المتوسطية/الغربية هي مع الإسلام في حد ذاته. فحتى بالنسبة إلى عمالقة فكر التنوير، الذين بنوا الأسسَ الفكرية للعلمانية الحديثة؛ لم يكن الدينُ هو المشكلة. لقد أكَّد فولتير وروسو(*) على المخاطر التي لا مثيلَ لها التي قد يطرحها التعصبُ والصور المتطرفة لأي دين؛ إلا أن الإسلام بطبيعته خطير. لقد كتب مونتسيكو(**): «يجب أن يهذِّب الدينُ عاداتِ البشر، لكي يكون صحيحاً»، إلا أن الإسلام في نظره لم يستوفِ هذا المعيارَ. ومتغافلاً على ما يبدو عن حروب لا تُعد ولا تُحصى، خاضتها السلالات الأوروبية الحاكمة، والحروب الصليبية (والتي ابتدع لها المسيحيون والمسلمون واليهود أهدافاً مُتسقةً)، وحروب الإصلاح الديني؛ فقد ارتأى مونتسكيو أن المسيحية تعزِّز السَّلامَ، والملكية الخيرة، والجمهوريات الليبرالية، أما الإسلام، فعلى النقيض من ذلك، قد عزز العنفَ والاستبداد(١٣).

إن قوائم الأوروبيين للأعمال المشينة التي ارتكبها الإسلامُ باليةٌ منذ أمد بعيد، حتى قبل نشأة حساسيات التنوير. فإنها تعود في الواقع إلى بدايات

(*) جان جاك روسو (Jean-Jacques Rousseau) (١٧١٢ ـ ١٧٧٨م): كاتب وأديب وفيلسوف فرنسي مشهور، من رواد عصر التنوير، كانت كتاباته ملهمة للثورة الفرنسية. أهم أعماله: **العقد الاجتماعي**، و**إيميل أو التربية** (المترجم).

(**) مونتسكيو (Montesquieu) (١٦٨٩ ـ ١٧٥٥م): فيلسوف فرنسي، له إسهامات بارزة في الفكر السياسي الغربي الحديث، مثل فكرة الفصل بين السلطات. أهم أعماله: **روح القوانين**، **تأملات في أسباب عظمة الرومان**، **رسائل فارسية** (المترجم).

(١٣) Charles Louis Montesquieu, *De l'Esprit des loi,* édition établie par Laurent Versini, 2 vols. ([Paris]: Gallimard, 1995), vol.2, pp. 800-802.

مُواجهات المسيحية اللاتينية الشرقية مع المسلمين. فأفكار: عُنف المسلمين، والتطرف، والخطر الجنسي؛ قد ظهرت بشكل واضح في كتاباتٍ مسيحية مُبكرة مُعادية للإسلام، كتلك التي كتبها يوحنا الدمشقي في منتصف القرن الثامن. وحين دعا البابا أوربان الثاني لقيام الحملة الصليبية الأولى عام (١٠٩٥م)، كان قد استند في دعوته إلى التدمير الهمجي المزعوم لجيوش المسلمين للأرض المقدسة. كما قدح مارتن لوثر في الأتراك العثمانيين المعتمدين على ولع المسلمين بالقتل، ودينهم الذي يتجاهل قواعدَ الزواج الصحيح[(١٤)].

وأضفى رجالُ أدبيات التنوير جوّاً أكثر غطرسةً من الرفض الأخلاقي؛ فقد كانت إدانتهم للإسلام بمثابة دراسة في التنافُر المعرفي. أطلق التنويريُّ الفرنسي الناقد للتخلُّف المسيحي، بيير بايل Pierre Bayle[(*)] تصريحاتٍ جارحةً مماثلةً ضد الإسلام، فشجب معاملة الإسلام غير العادلة للمرأة، وإعطاء الزوج الحق في ضربها وطلاقها؛ إلا أنه على ما يبدو لم يكن مُمانعاً لما كانت فرنسا تمارسه وقتئذ من إنكار حقِّ النساء المتزوجات في التملك أو المطالبة بالطلاق. فيما اعترضت مُعاصرته السيدةُ مونتيغو Lady Montagu[(**)] التي كانت في الواقع قد اعتادت التردد على الحريم في إسطنبول ومُصادَقة النساء العثمانيات، قائلةً: «إنه من السهل جداً أن نرى أن لديهن مزيداً من الحرية عن تلك المتاحة لنا»؛ إذ تمتعن بحقوقٍ كاملة في التملُّك والانتقال[(١٥)]. في حين لم تحصل المرأة الفرنسية على حقوقها

---

(١٤) George Huntston Williams, "Erasmus and the Reformers on Non-Christian Religions and Salus Extra Ecclesiam," in: Theodore K. Rabb and Jerrold E. Seigel, eds., *Action and Conviction in Early Modern Europe* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1969), p. 342, and Jonathan Lyons, *Islam through Western Eyes* (New York: Columbia University Press, 2012), p. 62.

(*) بيير بايل (Pierre Bayle) (١٦٤٧ ـ ١٧٠٦م): فيلسوف ريبي فرنسي من روّاد التنوير الفرنسي (المترجم).

(**) ليدي ماري وورتلي مونتيغو (Lady Montagu) (١٦٨٩ ـ ١٧٦٢م): أرستقراطية وكاتبة رسائل وشاعرة إنكليزية، عاشت فترة في الآستانة لكونها زوجة السفير البريطاني فيها، وكتبت رسائل مشهورة عن هذه الأسفار، بعنوان: **رسائل من الشرق** (المترجم).

(١٥) Pierre Bayle, *Dictionnaire Historique et Critique,* 4 vols., 5th ed. (Amsterdam, Leiden, Utrecht: [n. pb.], 1740). vol. 3, p. 262, and Mary Wortley Montagu, *Letters* (New York: Everyman's Library, 1906), p. 116 (Letter dated 1 April 1717).

الكاملة قانونياً إلا في العام (١٩٣٨م)، إذ تمكنت من الحصُول على حقوقٍ كان مهندسو الشريعة قد منحوها للنساء المسلمات في وقت مبكر من القرن السابع الميلادي. وضمن جهودِهم المبذولة لخلق نظام قانوني لرعاياهم الهنود المسلمين، يكون متّسقاً مع «المساواة والإنصاف وسلامة الضمير»، فقد قدَّمت الإدارةُ البريطانية الاستعمارية ملاحظاتٍ على ما اعتبرته عقوباتٍ وحشيةً وغير إنسانية وفقاً للشريعة الإسلامية. وبعد ذلك، فقد كانت إحدى التعديلات الخطِرة التي أجراها البريطانيون بمثابة علاجٍ لما وجدوه من الجرائم المعاقب عليها بالموت في المحاكم الشرعية التي يُشرفون عليها، إذ لم تُقر الشريعة تلك العقوبةَ سوى في خمس جرائم كُبرى فقط. ولا شك أن شركة الهند الشرقية لم تكن تتقيد بالعدالة في المقابل، إذ كان القانون البريطاني في عشرينيات القرن التاسع عشر (١٨٢٠م) يُدرج أكثر من مئتي عُقوبة إعدام، بما في ذلك عقوبة سرقة الحطب والصيد دون إذن[١٦].

كما شملت كراهيةُ الغرب للإسلام ازدراءَهم للعلماء. حتى مع بدايات الدراسات الأوروبية الجادّة للتقليد الإسلامي في أواخر القرن السابع عشر الميلادي، كان من المفترض بالفعل أنَّ علماء المسلمين لم يقدِّموا سوى القليل للأوروبيين الذين يحاولون تشريحَ الإسلام والتاريخ الإسلامي. فهذا فولتير يُعلن أن المسلمين لم يكن لديهم أيُّ معرفةٍ بنبيهم حتى أخذ الباحث الإنكليزي جورج سيل George Sale[*] على عاتقه دراسةَ محمد[١٧]. وبما أنّ الثورة الصناعية والاكتشافات العلمية والعسكرية ربما تكون قد رفعت الباحثين الأوروبيين إلى آفاق جديدة من الثقة، فقد ازدادت الانتقاداتُ للتقاليد العلمية الإسلامية حدةً تبعاً لذلك. لم تكن ظلامية الشرق ككلٍّ

---

(١٦) Scott Kugle, "Framed, Blamed and Renamed: The Recasting of Islamic Jurisprudence in Colonial South Asia," *Modern Asian Studies*, vol. 35, no. 2 (2001), p. 289, and E. P. Thompson, *Whigs and Hunters: The Origin of the Black Act* (New York: Pantheon Books, 1975), pp. 270-277.

(*) جورج سيل (George Sale) (١٦٩٧ ـ ١٧٣٦م): مستشرق ومحام إنكليزي، له ترجمة معروفة لمعاني القرآن، ويقال إنه أمضى نحو خمسة وعشرين عاماً في بلاد العرب، تعلم فيها العربية وعادات العرب ومذاهبهم الدينية، وتعد مقدمة ترجمته التي حوت الكثير من المعلومات والملاحظات حول الإسلام والنبي والقرآن مصدراً مهماً للمعرفة الأوروبية والغربية عموماً عن الإسلام في ذلك الوقت، فكانت على سبيل المثال مصدراً مهماً لفولتير، وجيفرسون أحد آباء أمريكا المؤسسين (المترجم).

(١٧) Voltaire, *Le Siècle de Louis XIV*, edited by Jacqueline Hellegouarch and Sylvain Menant (Paris: Le Livre de Poche, 2005), p. 1009.

موضع نقاش بين المستعمرين الأوروبيين، ولكن التراث العلمي الإسلامي في القرون الوسطى هو ما اجتذب ازدراءً خاصاً منهم. لقد كتب المؤرخ البريطاني ماكولي Macaulay(*) في منتصف القرن التاسع عشر أن «الأدبيات الأصلية لكل من الهند والجزيرة العربية بالكامل»، لا تستحق «رفّاً واحداً في مكتبة أوروبية جيدة»(١٨). وفي سجل رحلاته المتخيَّل، الذي حظي بشعبية كبيرة، «**رسائل فارسية**»، والتي تظاهر كاتبُها مونتسكيو بأنه زائرٌ من بلاد فارس إلى فرنسا، أعرب، بجانب سردِه العديد من خيبات الأمل على ما هي عليه حالُ بلاده، عن إدراكه عدمَ قُدرة عُلماء بلاد فارس على الإجابة مُطلقاً عن أي أسئلة حقيقية عن الأخلاق أو العمق الديني، قائلاً: «ليس باستطاعتهم فعلُ شيءٍ سوى ترديد عبارات مُقتبسة من كتابهم المقدس كالببغاء»(١٩). وعلى الرغم من إشادته بالنقاء الرومانسي لبدايات الإسلام العربي، فإنّ مؤرخ القرن التاسع عشر الفرنسي إرنست رينان Ernest Renan(**) قد خلُص إلى أنَّ الشعوب الفارسية والتركية التي نقلت الإسلامَ عبر العصُور الوسطى إلى العالم الحديث كانت سبباً في تحريفه إلى غير رَجعة. ولقد اعتبر التقاليد العلمية القروسطية للاهوت السُّنِّي، على وجه الخصوص، غيرَ عقلانية ولا مُتسامحة، أذاعها نظامُ التعليم الدوغمائي العقيم للعلماء(٢٠).

كان التطور البحثي والعلمي الغربي مَديناً بطبيعة الحال بدَيْنٍ ثقيلٍ للحضارة الإسلامية في مجالات عدة، ابتداءً من الطب (إذ استُخدم **قانون** ابن سينا كمرجع طبي قياسي في أوروبا خلال القرن السابع عشر) إلى

(*) توماس بابنجتون ماكولي (Macaulay) (١٨٠٠ ـ ١٨٥٩م): سياسي وشاعر ومؤرخ بريطاني، معروف بخطبه السياسية المهمة بالبرلمان الإنكليزي (المترجم).

(١٨) Thomas Macaulay, "Minute on Indian Education" (2 February 1835).

(١٩) Charles Louis Montesquieu, *Lettres Persanes,* edited by Paul Vemiere (Paris: Gamier Freres, 1960), pp. 27-28.

(**) إرنست رينان (Ernest Renan) (١٨٢٣ ـ ١٨٩٢م): مؤرخ وكاتب فرنسي، اشتهر بنقده للفكر الديني، بخاصة فكرة المسيح التاريخي، ومعارضة الكنيسة، وكذلك بهجومه على الإسلام، من أهم أعماله: **حياة المسيح، الإسلام والعلم** ـ وهي المحاضرة التي أثارت الردَّ المشهور لجمال الدين الأفغاني عليه حول موقف الإسلام من العلم (المترجم).

(٢٠) Ahmad Gunny, *Perceptions of Islam in European Writings* (Chippenham, UK: The Islamic Foundation, 2004), pp. 287, 290 and 307.

اللاهوت السكولاستي [المدرسي](*) (إذ اعترف توما الأكويني(**) باعتمادِه على كتابات ابن رُشد اعتماداً كبيراً لفهم أرسطو). بيد أن رُسل عصر النهضة المعاصرين للاكتشافات العلمية الواعدة في أوروبا، لم يكن بمقدورهم الاعتراف بمديونيتهم الثقيلة لأولئك البدو الساراسين(***) الكفَّار غير المسيحيين. أما ابن سينا وابن رشد وغيرهما من المسلمين البارزين الذين لم يتمكَّن بانثيون(****) العِلْم الغربي من إنكار فَضْلهم، فقد كان من الواجب اقتلاعهم تماماً من بيئتهم «الإسلامية»[٢١]. فلم يُعترف بالطبيب «آفاسينا» «Avicenna» على أنه «ابن سينا» الفيلسوف الإسلامي المتصوِّف. وتبنى الأوروبيون فكرَ الفيلسوف الأندلسي «آفاروس» «Averroes»، الذي كتب تلك الشروح الكاشفة على أرسطو وأفلاطون، إلا أنهم تجاهلوا «ابن رشد» كما كان يُسمَّى في الواقع، والذي كان قاضي قُضاة قُرطبة وواحداً من عُلمائها البارزين، وأمضى عقديْن كاملين في كتابة دليلٍ شامل للشريعة الإسلامية(*****). كذلك أهمل الأوروبيون، خاسرين، مُصالحةَ ابن رُشد الرائدة بين الدين والفلسفة[٢٢]. إن الاعترافَ بفَضل عُلماء المسلمين الذي قد يحصل المسلمون عليه من رُوَّاد الحداثة، أمثال هنري دي سان سيمون Henri de Saint-Simon(******)، وحتى من مقالات لا حصر لها من «ناشيونال

(*) الفلسفة المدرسية: لقب للفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، والتي كانت تتسم بالطابع الديني، وتوظيف الفلسفة الأرسطية لتقوية العقائد المسيحية (المترجم).

(**) توما الأكويني (١٢٢٥ ـ ١٢٧٤م): قديس كاثوليكي وفيلسوف مسيحي، يعتبر أكبر فيلسوف في العصر الوسيط المسيحي فيما يعرف بالفلسفة المدرسية، أهم أعماله: **الخلاصة اللاهوتية** (المترجم).

(***) السارسين أو الساركينوس (Saracens): هو المصطلح الذي استخدمه الرومان للإشارة إلى سكان الصحراء في إقليم البتراء الخاضع للحكم الروماني، ثم أصبح يطلق بشكل عام على العرب والمسلمين في الجزيرة العربية خلال العصور الوسطى وبخاصة فترة الحروب الصليبية (المترجم).

(****) البانثيون (Pantheon): كلمة يونانية، تعني معبد الآلهة، وهو مبنى في روما كان في الأساس معبداً لجميع الآلهة، وهو اسم مقبرة العظماء في باريس، تأسست عقب الثورة الفرنسية، حيث تضم رفات بعض القادة والعلماء الفرنسيين، ويعتبر نقل رفات الموتى إليها نوعاً من التكريم العلمي والعقلاني (المترجم).

(٢١) Lyons, *Islam through Western Eyes*, pp. 76 and 95.

(*****) هو كتاب: **بداية المجتهد ونهاية المقتصد** (المترجم).

(٢٢) Lyons, Ibid., p. 91.

(******) الكونت كلود هنري دي سان سيمون دورفروا (١٧٦٠ ـ ١٨٢٥م): فيلسوف فرنسي عقلاني، له اهتمام بالفلسفة السياسية الاقتصادية والبرلمانية. من أهم أعماله: **المسيحية الجديدة** (المترجم).

جيوغرافيك»؛ لن يتخطّى دورهم في «نقل المعرفة اليونانية» إلى الغرب(٢٣). فحينما يُبدي عُلماءُ الغرب تقديراً أو إعجاباً بالعلماء المسلمين، فلن يكون ذلك للعلوم الدينية كالقانون [الفقه]، أو نظرية اللغة، أو التفسير، أو النقد النصّي، أو اللاهوت، والتي شكلت الجوهرَ الصلبَ لعالَم العُلماء.

إن هذا كتابٌ عن كيف فهِم المجتمع تلك النصوصَ المقدَّسة التي يعتبرها أُسسَه. إنه كتاب عن تقليد العقيدة التي تؤمن أن الله قد كشف الحقيقةَ للبشرية في صُورة الوحي إلى نبيه، والذي قُوبل بتحدياتٍ مُتمثِّلة في فهم ما تعنيه تلك الحقيقةُ عبر أزمنة وأمكنة مُتباعدة، سواء كمفهومٍ أم كحقيقة مُمارَسة مُلزمة للمجتمع في آن واحد. هذا كتاب عن الفَخْرِ، في وقتٍ تُعاني فيه كُتبُ التراث المسلَّم بها، وفي حقيقة وُجودِها، من مُواجهةٍ مُدمّرة، ليس مع حضارة أكثر قُوةً منها فحسب، ولكن أيضاً مع مرحلة جديدة في تاريخ البشرية. إنه كتاب عن كيف أنَّ هذا التقليدَ قد استجاب في بعض الأحيان بالتحوُّل إلى الداخل للدفاع عن سلامتِه، وكيف أنه أحياناً أُخرى قد تبنَّى الجديدَ والغريب. هذا كتاب عن كيف بُني الإسلامُ السُّنِّي وأعيد بناؤه، عن النصوصِ التي بُنيت، والعلماءِ الذين بَنَوْها.

في نهاية المطاف، هذا الكتابُ هو نوع من أناشيد الشكر للتقليد الفكري والديني، والذي نشرَ نُوراً من الحكمة ليس فقط لأتباعه، ولكن لمن سواهم أيضاً. وكما اتضح من العديد من الكتُب والعرُوض التلفزيونية عن العِلم الإسلامي، وعددٍ كبير من الأعمال عن التصوُّف في المكتبات الغربية، فقد اعترُفَ بالكنُوز العلمية والروحية لهذه الحكمة. ما آملُ أن أُورده في هذا الكتاب هو الحديث عن إسهام الإسلام في مجال عميقٍ نظريّاً، ولكنه بارِزٌ عملياً في الوقت نفسِه، وهو ما يُسمى بعلم تأويل النصوص الدينية، والتوفيق بين ما تطرحه عن الحقِّ والعدل، مع ما هو حق وعدل خارجَ نصوصِها. وآملُ أن يقدم هذا الكتابُ لمحاتٍ عن عالم العلماء وكتُبهم، وهو عالَمٌ أردت في البداية أن أكون راصداً له أرصده كموضوعٍ للدراسة، ولكنني سُرعان ما وجدتني أُشارك بأن كثيراً من علماء هذا العالَم قد أظهر لي القيودَ

(٢٣) Henri Saint-Simon, "Introduction to the Scientific Studies of the 19th Century (1808)," in: Henri Saint-Simon, *Social Organization: The Science of Man and Other Writings*, edited by Felix Markham (New York: Harper Torchbooks, 1952), p. 16.

على النظرة العامة للإسلام التي نشأتُ عليها وكشف لي عن غطرستي الفكرية. لقد علَّمني الجلوسُ عند أقدام عُلماء مُتخصصين أكْفاء، في الأزهر وغيره، ومشاهدتهم يُؤدون مهمات تفسير نُصوص الإسلام الحساسة والجدلية في وقت مشحون؛ لقد علمني هذا التفكيرَ حقاً. تستحق قصصهم تلك أن تُسرَد في حد ذاتها. وعلى الرغم من أنني أُحاول أن أقصر نفسي عن سرد هذه الرحلة، إلا أن هناك نقاطاً لم يُمكني السكوت عنها. وكما يُقال باللغة العربية: «سأدلو بدلوي»، لذا قررت أن أبدأ هذا الكتاب بما انتهى إليه العلماءُ، مع اعترافي بأنني قد أُصيب وقد أُخطئ. هذا (والله أعلم).



الفصل الثاني

خارطة التفسير الإسلامي للتقليد(*)

بين ممرّاتِ مدينة دلهي القديمة المتشابكة وجادّات المدينة الجديدة المحاطة بالأشجار تقع مقبرةٌ للمسلمين، كانت قد تاهت في الفوضى الحضرية، يسكنها وبشكلٍ غير متوقع الأحياء والأموات على حدٍّ سواء. وفي وسطها توجد مدرسة. حينما ذهبت لزيارة المدرسة «الرحيمية» وجدت مدخلَها يقود نحو ممر سُفلي ضيق، يصطف على جانبيه غزلٌ صُبغ بألوان زاهية وعُلِّقَ ليجِفَّ بين شواهد القبور، فيما اعترضتني مباراةُ كرة قدم مُرتجلة وقفت فيها ماعزٌ، ألبسوها سُترةً رياضية من قُمامة مُعادٍ تدويرها، كحارس مرمى. كانت تلك المدرسة سليلاً حديثاً لمدرسةٍ دينية أسستها أُسرةٌ من العلماء في القرن الثامن عشر، وتقبع جُثثُهم في ضريح متواضع حولها، ما لبث أن نما ليصبح مقبرةً. كنت آمل، لبعض الوقت، أنّ أقف فوق أحد تلك القبور على وجه الخصُوص لأقدِّمَ احتراماتي.

(*) يطلق مُصطلح التقليد (*Tradition*) في كتابات المستشرقين والكتابات الغربية بشكل عام للدلالة على التعاليم الإسلامية عموماً، سواء منها المستفاد من القرآن أم من غيره، وإن كان إطلاقها الأشهر يستثني مصدر القرآن من تلك التعاليم، فيكون مصطلح التقليد أكثر استعمالاً في الدلالة على التعاليم التي مصدرها السنة، وكذلك الإجماع، ويتسع ليشمل العادات والتقاليد والأعراف الإسلامية أيضاً، ويتسع ليشمل المدونة الفقهية وأدبيات التفسير والكلام أيضاً في كثير من الأحيان. وقد يقال أحياناً بإزاء مصطلح الحديث أو السنة. ومن هذا المنطلق فنحن نفضل ترجمة Tradition إلى التقليد من حيث العموم، إلا إن دلّ السياق دلالة واضحة أن المراد به خصوص الحديث أو السنة، ولا نرتضي ترجمة التقليد إلى السُّنَّة أو الحديث مباشرة كما يرد لدى كثير من المترجمين. ومن جهة أخرى فنحن لا نرتضي ترجمة التقليد إلى مصطلح التراث، كما تفضل بعض الآراء الترجمية أيضاً؛ لأن التقليد أكثر عموماً من التراث في استعماله في الكتابات الإسلامية الغربية في نظرنا، إذ يتضمن التقليد في كثير من الأحيان الأعراف والمباني الفكرية العلمية التي تحيط بالتراث، مع ما للفظ التراث من تبادر عرفي نحو الأدبيات والمدونات خصوصاً، كما أن للفظ التقليد حمولة دلالية غربية، وهو اللفظ *Traditio*، الذي سيشير إليه المؤلف في الفصل الخامس، فالحفاظ عليه بما له من حمولة دلالية أحرى من نقله إلى لفظ آخر له دلالة مجالية مختلفة (المترجم).

عندما يحاول المؤرخون رسمَ خريطةٍ للماضي، فإنهم لجَعْلِ حاضرٍ مُشابِهٍ لتلك الفوضى السائلة في شوارع دلهي مفهوماً؛ غالباً ما يقدِّمون لمحاتٍ حول نظام مُراوغ يجب أن يكون موجوداً، إلا أنه دائماً ما يبدو خارجَ الإطار. وكمؤرِّخٍ فقد كنتُ وجدتُّ نظاماً مُقنعاً منقولاً من الماضي في كتابات ساكن هذا القبر. وكنتُ كلما تأمّلت في اضطرابات الثورة المصرية، وفي سائر مشاهد الصراع الفكري الكبير في العالم الإسلامي، بدا لي أكثرَ أنّ المساراتِ إلى يومِنا هذا تمر عاجلاً أم آجلاً من خلال عقل ذلك العالِم العظيم.

عام (١٧٣٢م) كان شاه ولي الله، سليل عشيرة من عُلماء دلهي، قد عاد إلى وطنه من دراسته في المدينتين العربيتين البعيدتين مكة والمدينة، ليتولى التدريسَ مكانَ والده في المدرسة الرحيمية. تقع المدرسة خارج أسوار المدينة المبنيّة من الأحجار الرملية الحمراء الضخمة، والتي تمتد لمسافة هائلة تُجاه الرقعة الخضراء الممتدة نحو آفاق سهل الغانج Ganges، حيث النساءُ ملتحفات بعباءات صفراء وقُرمزية، والمحفّات ذات الستائر تحمل التجارَ والسادة، والجمال والعربات والفِيلة تغدو وتروح عبر بوابات المدينة. كانت هذه هي العاصمة الكبرى التي اختارها حُكّامُ الهند المسلمون قبل خمسة قرونٍ مضت كقاعدة لهم ليحكموا من خلالها أراضي شاسعةً سيدخل رُبع سكانها حظيرة الإسلام. أُقيمت الإمبراطورية المغولية المسلمة، التي شكّلت عالَمَ شاه ولي الله، عن طريق تحالُفٍ هشٍّ بين أمرائها من المحاربين الأتراك مع المهراجات الهندوس في شمال الهند. وكانت لغة تلك الطبقة الحاكمة المختلطة ولغة شاه ولي الله الأمّ هي الفارسية. وكان النمط الفني لقصورهم مزيجاً من المعابد الهندية ألفية الأعمدة والبلاط السيراميكي الإيراني بالغ الحرفية. كانت تلك العاصمة بعيدةً حقاً عن الوديان الصخرية والأكواخ الترابية في مكة، حيث وُلد دين شاه ولي الله قبل ما يقربُ من اثني عشر قرناً.

إلا أن شاه ولي الله، وربما أكثر من أي عقلٍ آخر في عصره، بدا أنه يجسِّدُ اتساعَ تقليدِ الإسلام الفكري وعُمقه. ففي رطوبة صيف دلهي الشديدة، جلس ذاك الرجلُ الذي سيُصبح أعظم علماء المسلمين في الهند، ليكتب التاريخَ الفكريَّ الذي شرح فيه كيف أنَّ رسالةً واحدةً سلَّمها النبي

محمّدٌ ﷺ في الجزيرة العربية قد أسفرت عن تعدُّدِيَّة مُذهلة وتنافرٍ في المشهد الفكري الإسلامي.

وكما نمَتْ ملازمُ أوراقِه الثقيلة من نتاج جُهد قلمه، فقد رسم شاه ولي الله خريطةَ تشعُّبِ المزاجات والأولويات والاهتمامات التي شكَّلت كيف انتشرت اللحظةُ النبوية في الجزيرة العربية واستقرَّت على مدار التاريخ. فقد تتبع كيف خاض العُلماءُ، «ورثةُ الأنبياء»، كِفاحَهم لكشف مكنونات القرآن وتعاليم محمد ﷺ لإعطاء بِنْيَةٍ لعالَم جديدٍ ومتنوِّع كانوا قد أخذوا على عاتقهم أمْرَ توجيهِه وهدايته؛ فوصفَ التوتُّرَ بين التزامِهم بالمحافَظة على حقيقة الوحي ضد فساد التخرُّصات البشرية من جهة، وقَبُولِهم أنه حتى كلامُ الله يعتمد على العقُول البشرية من أجل أن يُفهَم من جهة أُخرى. فعدَّدَ كتابُه الجماعاتِ المختلفةَ للعلماء، وكيف كان كلٌّ منهم يفضِّل سُبلاً مختلفةً للمُحَافظة على التعاليم النبوية وفهمِها، بدءاً من التقليد الحي للممارسة المجتمعية، إلى ما يشمل المبادئَ التفسيريةَ المستنِدَةَ إلى تعاليم النبي، وصولاً إلى النصِّ الحرفي لكلماته.

لقد كتب شاه ولي الله من أجل أن يجلِبَ النظامَ إلى عالَمِه الفكري، الذي كانت تعصِفُ به الفتنُ والانشقاقات. ومنتقلاً بين تراثه الإسلامي الأصلي في الهند، ودراساته في الجزيرة العربية، فقد شهد ولي الله التوترَ النمطيَّ بين الثقة في العقل البشري، والاعتماد الإيماني fideistic(*) على النصوص الموحى بها؛ وبين القيُود الظاهرة لشريعة الله، والشَّوْقِ الصوفي لله نفسِه؛ وبين السير على الخطى المتراكمة لأولئك الذين بنَوا التقليدَ الإسلامي الغنيَّ على مدى قرون، والعودة إلى أُصول التقليد ومصادِرِه من أجل تجديده.

إنَّ قراءةَ كتابِ شاه ولي الله اليوم تجعل السجالاتِ الإيديولوجيةَ والدراميات التي لا تزال تشكِّلُ العالَمَ الإسلامي تبدو مصقولةً بسلاسةٍ في نظامٍ على صفحة كما فكّكها المؤلف، مُتتبعاً جذورَ التنوع والتشرذم في المجّتمع الإسلامي في عصره. فكتابات شاه ولي الله دليلٌ جديرٌ بالدراسة

(*) يقصد بالإيمانية ذلك المذهب الذي لا يرى الاعتماد على العقل في الإيمان، ولكن ينطلق من الثقة الشخصية، أو التجربة الإيمانية، أو الإشراق والاستنارة الذاتية من الله (المترجم).

للتضاريس الغنية للتقليد الإسلامي، إذ تقود قارِئَها منذ فجر الإيمان حتى أعتابِ العالم الحديث، عندما كان النظام التفسيري الذي يجسِّده [التقليدُ] قد جرى تحطيمُه. وقد كتب كتابَه بلُغة الدَّرس الإسلامي، العربية، وعنونه بـ«**الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف**»(١).

كلمة الله، وتعاليم نبيّه، والعقل الإنساني

«اعلم أنَّ للعباد أفعالاً يرضى لأجلِها ربُّ العالمين عنهم، وأفعالاً يسخط لأجلها عليهم، وأفعالاً لا تقتضي رضى ولا سُخطاً»(*). هكذا أوضح شاه ولي الله. وتؤكد عبارته تلك على التساؤلات الكبرى في قلب التقليد الإسلامي: كيف ينبغي أن يُفهم الله، وما الأفعال التي تُرضيه، وكيف ينبغي أن يُنظَّم المجتمع البشري ليتفق مع مشيئته. وللعثور على إجابات، فقد اتجه علماءُ المسلمين إلى ثلاثة مصادر. المصدر الأول، كان القرآن، «التلاوة» المنزلة من الأعالي على محمَّد ﷺ. والذي كان كلام الله، بالعربية، الذي أُوحي به من خلال الملَك جبريل إلى محمَّد ﷺ بشكل متقطِّع خلال مسيرته النبوية التي استمرت ثلاثةً وعشرين عاماً. وقد نزل على هيئة آيات، وأحياناً كفصول [سُوَر] كاملة؛ ليجيب عن الأسئلة، وليُلهم، وليُنذر، وليقدم لمحاتٍ عن القوة الإلهية وعن طبيعة الغيب. لقد كانت اللحظةَ الكاملة لتعليم الله للبشرية. ومع مرور السنين، رتَّب محمد ﷺ وأعاد ترتيبَ هذه النصوص المنفصلة في سُور تُشكِّل تياراً من الوعي الإلهي، دون تسلسُلٍ زمني صارم ولا سَرْدٍ خطي. لقد عاش القرآنُ في التلاوات والصلوات، والرقاع المتفرقة بين أتباع محمد ﷺ حتى جُمِعت النسخة الرسمية للمصحف بعد نحو عشرين عاماً من وفاة النبي.

وعلى الرغم من أن القرآن كان بؤرة الحركة الإسلامية، إلا أنه لم يكن كتاباً مطوّلاً. لقد حفظ شاه ولي الله القرآنَ قبل بلوغه السابعة (كما لا يزال

---

(١) على الرغم من أنني أرسم الخطوط العريقة للتقليد الشرعي الإسلامي من خلال كتاب **الإنصاف**، إلا أنني أعتمد بشكل كبير أيضاً على رائعة شاه ولي الله: **حجة الله البالغة**، والتي يتداخل معها الإنصاف كثيراً، وكذلك على كتاباته الأخرى عن التصوف.

(*) أحمد بن عبد الرحيم شاه ولي الله الدهلوي، **حُجة الله البالغة**، تحقيق سيد أحمد الرامفوري، ٢ ج (ديوبند، الهند: مكتبة حجاز، ٢٠١٠)، ١/١٦٩ (المترجم).

يفعل الكثير من المسلمين إلى يومنا هذا)، وجزء صغير فقط من آياته هو ما يقدِّم تفاصيلَ حول الشريعة الإسلامية أو العقيدة. فالصلوات الخمس وتفاصيل صيام رمضان ليست مذكورةً في الكتاب المقدس. قُدمت هذه التفاصيل بوساطة تعاليم محمد ﷺ، وسوابقه الموثوقة، التي فسرت القرآن وفصلته؛ وهي ما عُرف باسم «السُّنَّة» أو «التقليد»، وهي أقوال محمد ﷺ وأفعاله وأحكامه وسلوكياته، والتي فُهمت كامتثالٍ لرسالة القرآن في آن واحد، ووضعت كمثالٍ حيٍّ «لرسول الله» المعصوم. فكيف جرى نَقْلُ «السُّنَّة» وامتثالُها عبر الأجيال التالية[؟]، هذا ما سيكون سبباً رئيساً للتنوُّع في الإسلام.

إنَّ ميل القراء الغربيين لافتراض أن «النص/scripture» لا يشير إلَّا إلى الكتاب المكتوب بوساطة نبيٍّ أو الموحى به إليه، وليس إلى النبي نفسه؛ يُسيء فهمَ طبيعة «النص» في الإسلام. فليست جميع الأنظمة اللاهوتية [العقدية] والقانونية [الفقهية] الإسلامية مستمدةً بصورة أساسية من القرآن. لقد كانت سُنَّة محمد ﷺ نصاً ثانياً، ولكنه مُفصَّل حيويّاً أكثر، ومن ثم فسيُشير علماء المسلمين لاحقاً إلى النبي ﷺ بـ «صاحب الوحيين».

ومع ذلك، فإن الوحي بمفردِه، من القرآن والتقليد ـ أو السُّنَّة التي رافقته، سيكون صوتاً غير مسموع؛ فقد كانت هناك عقولُ المسلمين التي دارت حول هذا العلم، أو المعرفة المقدسة، ففسَّرته وفصَّلته على الشؤون الدنيوية. لقد توجَّب تحديد معاني لُغة القرآن وأوامره، ووُضعت أقوالُ النبي ﷺ التي لا تُحصى في سُلَّم تراتُبِي من القواعد والاستثناءات. ففي نهاية المطاف، كان العقل البشريّ إذاً مصدراً ثالثاً للهداية. لقد استمدوا معايير الموازنة والمبادئ من التعاليم الموحى بها في القرآن والسنة، ثم أعادوا مُعايرتها على هذين المصدريْن لضمان أنهم قد فهموا بصورة صحيحة. فمسحت عقولُهم العالم الطبيعي الذي خلقه الله واستوعبته بقراءة القرآن والسنة بصورة مُتَّسقة مع خلفيته.

وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول

على مسيرة ساعتيْن شاقّتين بالسيارة شمال دلهي، وعلى طول الطريق الوعِرة المليئة بالحفر والمعبأة بكل أنواع الدواب والشاحنات والدراجات

البخارية، التي تأخذك إلى قرية كاندهلا Kandhla، هُناك على بُعد بضعة كيلومترات منها وُلد شاه ولي الله. إلا أنَّ مشهدَ الأعداد الهائلة من الخنازير والهوام ترتع في القمامة عند أعتاب الممرات الضيقة في البلدة القديمة يُناقض شُهرة كاندهلا كمهد للتعليم الإسلامي. فتلك البلدة المهملة والمحاصرة لا تزال موطناً لبعض العائلات القديمة من عُلماء المدرسة التي تصاهرت مع أحفاد شاه ولي الله وحافظت على كتاباته في مكتبات خاصة ضخمة. وبالجلوس لتناول وجبة في منتصف النهار في أحد هذه البيوت القديمة المحاصرة، ولكنها فخورة، يمكنك أن تجد النماذجَ النبوية في كل مكان؛ فاللحى كلها طويلة بما يكفي لتقبض عليها، كما كانت لحية محمَّد ﷺ، والطعام يُرفع إلى الفم باليمنى فقط، والأطباق تُمسح والأصابعُ تُنظف لعقاً، كما فعل محمد ﷺ، والماء يُشرب على ثلاثِ رشفات، لكل منها كلمات دعاءٍ يُتمتمون بعدها، فيما يردد شيخُ الأسرة دعواتِ الشكر التي علَّمها نبيُّه لأتباعه في العالم البعيد للجزيرة العربية قبل أكثر من أربعة عشر قرناً، «الحمد لله الذي أطعمنا وسقانا وجعلنا مُسلمين».

حينما بدأ ساكنو الشرق الأدنى في مُواجهة المسلمين القادمين من الجزيرة العربية لأول مرة، كانوا قد لاحظوا كيف أنه: «قد علمكم نبيكم ﷺ كل شيء حتى الخِرَاءة»[٢]. الأمر الذي بدا غريباً لجُمُوع من الأمم[٣] الذين تبعوا مسيحيةَ بولس؛ فبالنسبة إليهم كان من الصعب استيعاب فكرة النبيِّ الذي يأتي بقانون شامل، يتوغَّل إلى الأطعمة الطيبة والخبيثة، وأوقات الطقُوس المقدسة وأماكنها. وبالنسبة إلى يهود فلسطين وبابل، الذين اعتقد المسيحيون أنَّ المسيح قد أتمَّ قانونَهم المفصَّل، فإن الشريعة الإسلامية كانت مألوفةً على نحو أكبر بكثير. فمثل حاخام القرن الثاني الميلادي الكبير عكيفا Akiva، الذي راقب تلامذتُه كلَّ حركاته، حتى إنهم اختلسوا النظرَ إليه ذات مرة في بيت الخلاء ليشاهدوا كيف ينظِّفُ سيدُهم نفسَه؛ فقد كانت مجموعة

(٢) **سنن أبي داود**، كتاب الطهارة، باب كراهية استقبال القبلة عند الحاجة.

(٣) gentiles هو المصطلح اليهودي الذي يُعَبَّر به عن غير اليهودي، وهم الوثنيون بصفة عامة، والذين شكَّلوا عامة المجتمع المسيحي الأول خارج أورشليم، حيث نشاط بولس وبطرس وغيرهما (المترجم).

أفعال النبي محمد ﷺ نموذجاً حيّاً لقانون الله(٤).

وخلال حياته، كانت سُلطة محمَّد ﷺ بين أتباعِه في المجتمع المسلم في المدينة ذات شقين؛ فقد كان الزعيمَ السياسي للمدينة، ولكن الأهم من ذلك أنه كان الوسيط لكلمة الله والمعماري الوحيد (The Sole Architect) للدين الجديد. فكما أعلن القرآن: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٦]. وكانت المنازعات تمْثُل أمام محمد ﷺ، الذي أمره الله أن يحكم بين المؤمنين بالعدل: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِٱلْعَدْلِ﴾ [النساء: ٥٨]، وبما أنزل الله: ﴿فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾ [المائدة: ٤٨]. وقد أمر القرآنُ المسلمين مراراً وتكراراً: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩]. فحاول المسلمون حول محمد ﷺ أن يقلّدوه في كلِّ جانب من جوانب حياته، ورأوا أسلوبَ الحياة الذي يُرضي اللهَ في الطريقة التي كان يمشي بها، ويأكلُ بها، ويغتسل بها ﷺ. ستكون هذه الوصاية الشاملة للدين سمةً مميزةً للشريعة، أو قانون الله المقدس.

عندما تُوفِّي محمد ﷺ عام (٦٣٢م) أصيب أصحابه بالإحباط والارتباك؛ فالصحابة، الذين هم جيل المسلمين الذين عاصروا النبي ﷺ وتعلَّموا منه، لم يعرفوا من سيقودهم. ومن عساه يشرح لهم مُرادَ الله منهم؟ وعلى إثر نزاعٍ من شأنه أن يتردد صداه عميقاً لقرون قادمة، توصَّل الصحابة إلى تسوية هشَّةٍ للخلافة. وعلى الرغم من أن جماعةً من كبار الصحابة رأوا أن ابن عم محمد ﷺ وصِهْرَه وأوَّلَ أتباعه علي بن أبي طالب ينبغي أن يقود المسلمين، فإن الفصائل القَبَلِية المتنازِعة من الصحابة لم يكن من الممكن أن تستقرَّ إلا على أقدم صَديقٍ للنبي ﷺ وكبير مُلازميه: أبي بكر.

وُضعت في هذه المرحلة الانتقالية دُون وعي الأسسُ العريضة للإسلام السُّنِّي. فالقيادة السياسية ستقع على كاهل مَن يَقْبَله المجتمع، أو من لا يملك المجتمع خياراً سوى القَبول به بعد أن «يتسلَّط عليهم»، كما عبَّر شاه

---

(٤) Robert Kirschner, "The Vocation of Holiness in Late Antiquity," *Vigiliae Christianae*, vol. 38, no. 2 (June 1984), p. 118.

ولي الله مجازاً. والأهم من ذلك، فإن من سيوجِّه المجتمعَ الإسلامي ككل ويتحدث إليه هم المتعلمون من بينهم، أولئك الذين سيحملون رسالةَ الإسلام ويعرفونها للأجيال القادمة. وفي مسائل القانون والأخلاق والعقيدة في الإسلام السُّنِّي، سيصبح اتفاق العلماء، الذي يسمَّى الإجماع، «العمود الثابت الذي يقوم عليه الدينُ».

بدايات التقليد التفسيري الإسلامي

في عصر شاه ولي الله، كانت القُدْسُ بلدةً ريفيةً صغيرة في الإمبراطورية العثمانية. لقد ظلت قريبةً من قُلوب المسلمين، لكنها كانت قد فقدت ذروة شُهرتها خلال القرون الوسطى منذ مدة طويلة. ونادراً ما كان المسافرون من دمشق إلى بغداد أو إلى مصر ـ وحتى الذين يجيئون من مناطق بعيدة مثل الهند ـ ما كانوا يجعلونها محطةً في رحلتهم. حتى إن قاضياً عثمانياً يعمل في المحكمة الشرعية بالقدس قد شكر الله عندما نبأه درويش صوفي بأنه سينقل إلى مدينة أُخرى مُناسبة.

إلا أن القُدْسَ لم تتوقف قطُّ عن كونها مركز العالم *axis mundi* بالنسبة إلى المسيحيين. وحينما زارها الراهب الفرنجي أركلف Arculf منذ أكثر من ألف سنة، عام (٦٧٠م)، وصفها بأنها مدينة رائعة من الحجر الكبير والأنيق. وأضاف: إلا أن بناءً فظّاً من أعمدة وألواح خشبية قد أقامه السراسيون Saracens [الشرقيون](*) بـ«طريقة بِدائية» على قِمَّةِ جبلِ الهيكلِ حيث كان هيكل سليمان العظيم. وبعد عشرين عاماً فقط ستستضيفُ البقعةُ نفسها قُبَّةَ الصخرة الأيقونية، والمسجد الأقصى الضخم، الذي أقامه حُكَّام القدس العرب، احتفاءً بالمكان الذي عرج منه النبي محمد ﷺ لزيارة السماوات. كان المسلمون لا يزالون غُرباء من الصحراء، نزلوا بالأرض المقدسة حينما زارها أركلف(٥).

وفي غُضون عقودٍ بعد وفاة محمد ﷺ، سكن صحابتُه، رجالاً ونساءً،

(*) تقدم شرح معنى هذا المصطلح، وأنه يراد به المسلمون (المترجم).

(٥) Robert Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It* (Princeton, NJ: Darwin Press, 1997), p.221, and Adamnan of Iona, *De Locis Sanctis,* edited by Denis Meehan (Dublin: Dublin Institute for Advanced Studies, 1958), p. 43.

الذين كانوا رعاة أغنام وتجّاراً يعيشون في الأراضي القاحلة في الجزيرة العربية، سكنوا قصور دمشق وبرقة. وبحلول عام (٦٥٠م) كانت الجيوش الإسلامية قد تقدَّمت عبر الشمال الإفريقي [غرباً] وإلى آسيا الوسطى [شرقاً]. وفي عام (٧١١م) عبروا إلى أيبيريا في الغرب، وإلى وادي السند في الشرق حيث بلد شاه ولي الله في بلده الأم في الهند. ومع ذلك فإن حُشودَ البدو الذين توافدوا على الرايات المنتصرة للمسلمين واستقرّوا في المدن الجديدة التي وقعت تحت حامِيَتِهم في مصر وسوريا والعراق، كانوا لا يعرفون إلّا القليلَ عن الدين الذي قاتلوا باسمه. لم يعرف الزُّرَّاعُ من بلاد ما بين النهرين وتجار بُخارى الذين اعتنقوا الدينَ المنتصر قطُّ النبيَّ الذي كان بُؤرة هذه الحركة، والذي يرقدُ الآن في مسجد المدينة. كان صحابة النبي ﷺ الذين استقروا في المدن الجديدة من الإمبراطورية الإسلامية هُم الممثلين للإسلام في هذه الحضارة الوليدة. وكان عليهم أن يوجِّهوا أتباعَهم، ويواجهوا التحدياتِ الأخلاقية واللاهوتية والقانونية الجديدة التي قابلتهم في أراضٍ غريبة.

لقد واجهوا أزماتٍ غير مسبوقة؛ ففي عام (٦٥٦م) أدَّت أزمةُ الخلافة الأصلية التي اندلعت بسبب وفاة محمد ﷺ بالمجتمع الإسلامي إلى حرب أهليةٍ لن تضع أوزارَها حتى عام (٦٩٢م)، عندما قامت الأسرة الأموية - المنحدرة من إحدى القبائل التي ينتمي إليها الرسولُ - بتأسيس سُلطة غير مُتنازع عليها، على الإمبراطورية الإسلامية الجديدة، وعاصمتها في دمشق. ومع ذلك فإن الأساليب الأثيمة والحكم الظالم للأمويين قد ولّد استياءً مريراً بين العديد من المسلمين، مما جعل الآراء المختلفة جذرياً حول من يكون الوارث الشرعي لسلطة النبي ﷺ في تحديدِ قانون الله على الأرض تطفو على السطح بوضوح. فكان أحد المعسكرين هم الشيعة الناشئين، الذين رأوا أن علياً وأحفاد النبيِّ من نسله [أهل البيت] هم الذين يجب أن يكونوا القادة الروحيين والسياسيين. وما أصبح أغلبيةً سُنيةً كانوا يعتقدون أن المجتمع الإسلامي، والأُمَّة ككل، هي التي يجب أن تتفق حول أولئك الذين يستحقُّون السلطة السياسية أو الدينية. وعندما ضعفت سُلطة الأمويين اندلعت هذه النزاعات مرةً أخرى في صراع عام (٧٤٠م)؛ إذ طالبت أسرة جديدة مُنحدرة من نسل عم النبي ﷺ: العباس، بدعمٍ من أراضي بلاد فارس،

بالحكم باسم القرآن والسنة، وسحقت دولة الأمويين المتعثرين، وبنت عاصمةً جديدةً لها في بغداد. وتحت الظل الواسع للخلافة العباسية، أخذت طائفتا السنة والشيعة في التبلوُر في أشكالهما المعروفة.

وطوال هذه العقود من الصراع، بدأت قوى قوية من الشوفينية الثقافية، والطائفية الدوغمائية، والطمُوحات السياسية في التعدِّي على الرسالة الدينية للمسلمين الأوائل. كان نصُّ القرآن قد جرى تحديدُه بالفعل، ولكن ظلت السلطةُ غيرُ المتنازع عليها لصوت النبي غيرَ مُكتملة بصورة خطيرة. بدأت الأحزاب من كل اتجاه ديني وسياسي في وَضْعِ رسائِلهم في فم النبي حرصاً على دسِّ أفكارهم وعاداتهم في الدين الجديد؛ فجرى تزوير [وضع] الأحاديث ـ وهي مروياتٌ لكلمات النبي ﷺ وأفعاله ـ من قِبَلِ الآلاف؛ فقد وضع أنصار الأسرة الأموية حديثاً قال فيه النبي ﷺ إن معاوية، الخليفة الأموي الأول، سيستمتع بصُحْبَةِ الله في الجنة ويجلس تحت عرشه في السماوات، تعويضاً له على ما تعرَّض له من إساءة الخصوم في الحياة الدنيا[6]. معاوية نفسه كان قد شجَّع أتباعَه على وضع الأحاديث[7] للنيل من مكانة خُصومه من شيعة علي وذريته[*]. وتنازع الوضَّاعون على أحد

(٦) بيّن الخطيب البغدادي أن هذا الحديث باطل سنداً ومتناً. انظر: أبو بكر الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد**، دراسة وتحقيق مصطفى عبد القادر عطا، ١٤ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧)، ج ٩، ص٤٥٥ ـ ٤٥٦.

(٧) منقول من: أبو الحسن علي بن محمد المدائني، **كتاب الأحداث**، وأحمد بن سعد الدين المسوري، **الرسالة المنقذة من الغواية في طرق الرواية** (صنعاء: مكتبة بدر، ١٩٩٧)، ص٥١ ـ ٥٥.

(*) تنبغي الإشارة إلى أن الكتاب المحال إليه للمسوري اليمني (١٠٧٩هـ)، هو زيدي متأخر جداً، وهو يعزو ذلك إلى **كتاب الأحداث** للأخباري المعروف المدائني، وقد نسبه إليه قبل المسوري: ابن أبي الحديد (٦٥٦هـ) في **شرح نهج البلاغة**، طبعة عيسى البابي الحلبي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ج ١١، ص٤٤، ولم يذكر ذلك فيما وقفت عليه إلا هو أصلاً، فهو مصدره.

ولم أقف على من ذكر للمدائني كتاباً اسمه «**الأحداث**». فقد ذكر ابن النديم في **الفهرست** (ص١٣٢)، وعنه في **معجم الأدباء** (ج ٤، ص١٨٥٦) كتب المدائني، ومنها كتبه في «**الأحداث**»، فذكر منها كتباً كثيراً، لكن ليس منها كتاب معين اسمه **الأحداث**، وإنما الأحداث عنوان عام على كتب تواريخ الخلفاء، وله دلالة سلبية أحياناً، فيشار به إلى كتب الكوائن والمصائب، كالردة ومقتل الحسين وأخبار الحجاج ونحو ذلك.

أما **كتاب الأحداث** فثمة كتاب بهذا العنوان للثقفي (٢٨٣هـ)، المؤرخ الإمامي. انظر: **فهرست** الطوسي (ص٢٧)، و**معجم الأدباء** (ج ١، ص١٠٥)، وابن الساعي في **الدر الثمين في أسماء المصنفين** (ص٢٤٣). وكذلك **كتاب الأحداث** لأبي جعفر محمد بن الأزهر، وهناك اضطراب =

الأحاديث المخترعة التي نسجوها، والتي يفترض أن النبي ﷺ قد تنبَّأ فيها بتأسيس بغداد، إما لصالح الخلفاء العباسيين أو ضدهم، فتلاعب بعضُهم

= في تعيينه. انظر: عمر بن أحمد بن هبة الله بن العديم، **بغية الطلب في تاريخ حلب** (ج ٣، ص١٢٩٦)، وإحسان عباس، **شذرات من كتب مفقودة في التاريخ** (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٨)، ص١٩.

أما كتاب «**الأحداث**» المتداول ذكره في التراث فهو للمحدث اللغوي المعروف أبي عبيد القاسم بن سلام (٢٢٤هـ). انظر: **الفهرست** (ص٩٧)؛ **تاريخ بغداد** (ج ١١، ص٣٦٨)، و**معجم الأدباء** (ج ٥، ص٢٢٠١)، واليافعي، **مرآة الجنان** (ج ٢، ص٦٣)، وكثيرين. هناك اشتباه في مضمون ذلك الكتاب، هل هو في الفقه، باعتبار كون الأحداث من موضوعات الطهارة، وأن الغالب على كتب أبي عبيد الكتب الفقهية والأدبية، أم أنه تاريخي تبعاً للمضمون السابق لكلمة الأحداث، كما أن للقاسم كتاباً في النسب. لم يتبين لي قاطع في ذلك. ولكن لا شك أن الكتاب تضمن أخباراً تاريخية، وبينة ذلك أنه من مصادر المحب الطبري في كتابه **الرياض النضرة في مناقب العشرة** (ج ١، ص٨)، وهو كتاب تاريخي، ونقل عنه أخباراً تاريخية. انظر: **الرياض النضرة** (ج ١، ص١٤٩ و٢٤١). واحتمال أن يكون ذلك الخبر من **كتاب الأحداث** للقاسم مستبعد؛ لأنه سُنِّيٌّ صلب أولاً، ولأن الخبر من الواضح عليه جعل الأخباريين وزيادتهم ونفسهم، فليس من جنس روايات المحدثين.

فعلى كل حال: لست على ثَلَج من هذا النقل عن ذلك الكتاب، ولم ينسبه إلى المدائني أحد قبل ابن أبي الحديد، لا في الفهرست لابن النديم، ولا للطوسي، ولا في كشف الظنون، ولا في الذريعة. وابن أبي الحديد متأخر، وكل من ينقل هذا الخبر ينقله عن نقل ابن أبي الحديد، وهو منقول كثيراً في كتب الإمامية بخاصة. انظر: الكاشاني (١٠٩١هـ)، الوافي (ج ١، ص٢٧٩)، والمجلسي (١١٠٤هـ)، البحار (ج ٣٣، ص١٩١) عن ابن أبي الحديد، والبحراني (١١٨٦هـ)، **الدرر النجفية** (ج ٣، ص٣٨٩)، عنه أيضاً، وغيرهم كثير جداً.

وقد ظهر لي احتمال، وهو أن يكون هذا النقل من كتاب إبراهيم بن محمد الثقفي، الإمامي سابق الذكر، وهم يذكرون في ترجمته أن جده هو سعد بن مسعود، كان عم المختار بن أبي عبيد بن مسعود الثقفي، وكان والياً على **المدائن** من قبل علي بن أبي طالب. انظر: بزرك، **الذريعة** (ج ١، ص٢٨٥) رقم (١٤٩٠). وخبره في التاريخ مع الحسن بن علي مشهور، فيحتمل أن يكون قد نُسب المدائني باعتبار جده، إما خلطاً، أو تدليساً قريباً من تدليس الشيوخ ـ حيث يذكر اسم الراوي (المؤلف هنا) بما لا يُعرف به عادةً، كأن ينسبه على جد له، أو بلدة، أو صنعة ونحو ذلك؛ انظر حول ذلك: **فتح المغيث** (ج ١، ص٢٣٦)، ط مكتبة السنة ـ لأجل تسويته بالمدائني الأخباري الصدوق، وراج ذلك على ابن أبي الحديد. فهذا احتمالٌ باديَ الرأي، وللإمامية تصرفات مشابهة في مقاربة أسماء مؤلفيهم بمؤلفي السنة.

وقد اختبرتُ ابنَ أبي الحديد في نُقوله المختلفة في الشرح مراراً، ولا أقول إنه يكذب، بل هو أمين، فلا يبقى إلا أن يكون ذلك الخبر إمَّا من كتاب ليس بمعروف للمدائني، وهذا أضعف الاحتمالات عندي للقرائن السابقة، أو يكون من بعض كتبه في الأحداث، وليس من كتاب له عنوانه الأحداث، ولكن لم ينقل ذلك أحدٌ قبل ابن أبي الحديد! أو يكون ابن أبي الحديد نقل هذا عن مصدر آخر وقع له هذا الخبر المكذوب، أو وقع فيه الخلط أو التدليس الذي أشرت إلى احتماله، أو اختلط على ابن أبي الحديد نفسه، ويكون ذلك الخبر من كتاب الثقفي، والشيء من معدنه لا يستغرب. وعلى كل تقدير فليست الرواية المذكورة بهذا السياق والطول ثابتةً في المصادر الحديثية والتاريخية المعروفة قبل نقل ابن أبي الحديد. فالحاصل أن هناك قلقاً في مصدر هذا الخبر. وأقصى ما يقال إن المدائني =

بالحديث الملفق ليجعله يقول إن عاصمة الأُسْرة «لهي أسرع بهم رسُوخاً في الأرض من سِكَّةٍ حديد»، وآخرون جعلوه: «يُخْسَف بها، فلهي أسرع ذهاباً في الأرض من الوتد الحديد في الأرض الرخوة»(٨).

كان التحدِّي الكبير الذي يواجه عُلماءَ المسلمين وسط هذه الفوضى هو مُقاومة تلك القوى التي تتجاذب أطرافَ الإسلام، وتؤثِّر عليه، من أجل الحفاظ على الدين في صُورته الحقيقية. فكما حذَّر القرآن من أن الأمم السابقة كالنصارى واليهود قد ضلُّوا حينما سمحوا لميولهم الخاصة وتخرصاتهم أن تقودهم بعيداً عن الحقِّ الموحَى به من الله، فقد حذَّر القرآن فقال: ﴿وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُواْ﴾ [آل عمران: ١٠٣].

لقد كانت رابطة الإخلاص للمعرفة المقدسة: العلم، الموحى به إلى محمد ﷺ، هي التي أبْقَتْ على المجتمع المسلم مترابِطاً خلال هذه المحن. وعلى مدى سنوات من الحرب الأهلية القاسية، وفي كل سنة خلالَ موسم الحج، كان المسلمون من جميع أنحاء الإمبراطورية المتصدِّعة يلتقون في مكة، في بحر كبير من الحجيج المرتدين البياض. وكان الافتراض الحاسم الذي اجتمعوا عليه هو أن الوحي الذي أُعطي لمحمد ﷺ لم يكن مختصّاً بحياته وفترة تأسيس المجتمع الإسلامي في المدينة فحسب. فقد أُرسل النبي ﴿رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧](٩). وكان القرآن، الذي جُمِعَ بشكلٍ رسمي بأمر عثمان، ثالث الخلفاء الراشدين، نحو عام (٦٥٠م)، قد اعتبر مَنْجَماً لا

= وإن كان صدوقاً في نفسه، لكنه من جملة الأخباريين، ولم يُسند ذلك وإنما ـ بحسب النقل المذكور لدى الشارح المعتزلي ـ أرسله إرسالاً من غير إسناد أصلاً.

على أنني لا أدفع ما ورد في هذا الخبر من مضامين بالضرورة، ولكن ليس فيه أن معاوية أمر أو حث على وضع الحديث، فإن الوارد في الخبر الطويل أمور: المنع من رواية فضائل علي، والتشجيع على رواية فضائل عثمان، ثم التشجيع على رواية فضائل الصحابة والخلفاء الأولين، وأنه كان يعطي الهبات والصلات على ذلك، وأنه اضطهد من يروي فضائل علي. نعم تشير الرواية إلى أن ذلك كان سبباً لافتعال الروايات، وقد يكون كذلك حقاً. ولكن ليس في هذا ما يستفاد منه أن معاوية أمر بوضع الأحاديث في الفضائل (المترجم).

(٨) جلال الدين السيوطي، **اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة**، تحقيق محمد صلاح العويضة، ٣ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٦)، ج ١، ص٤٢٩ ـ ٤٣٥.

(٩) جلال الدين السيوطي، **الباهر في حكم النبي بالباطن والظاهر** (القاهرة: مكتبة القاهرة، ١٩٩٩)، ص٣٠ ـ ٣١.

ينضبُ من الهداية والحقيقة، ﴿تِبْيَـٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾ [النحل: ٨٩] كما أسمى نفسَه. كان يُنظر إلى هذا الكتاب المقدس، القصير نسبياً، على أنه بمثابة ومضة من القوى الإلهية الكامنة، والبذور التي من شأنها أن تُزهر طريقةً شاملةً للحياة والإيمان، بفضل جُهود العلماء في كَشْفِ معانيه من خلال عدسة سُنَّة محمد ﷺ، وعقولهم الخاصة.

ومن ثم فقد اتخذ الإسلام رؤيةً شموليةً. فأجيال المؤسِّسين من المسلمين، التي تنتشر على امتداد رُقعة واسعة، كانوا لا يفهمون دينَهم على أنه مجرَّدُ جزءٍ من حياتهم، منفصلاً عن آداب تعاملاتهم اليومية، ولا عن قواعدهم في التجارة أو التقاضي. وطوَّر علماء المسلمين بمرور الوقت نموذجاً من خمسة مُستويات لوضع علامةٍ على حالةِ أي عمل يُمكن تصورُه في عين الله. فهناك «الأفعال المطلوبة» (الواجب)، وهي ما يُثيب الله فاعلَها عليها في الآخرة، والتقصير في أدائها من شأنه أن يؤدي إلى عُقوبة الله، وربما في الحياة الدنيا من قبل سُلطات الدولة أيضاً. و«الأفعال الموصى بها» (المندوب)، وهي التي يُثيب اللهُ عليها، ولكن دون إيجابٍ على المسلمين. وإذا تجنب الشخص «الأعمال المكروهة» (المكروه)، فإن الله يُثيبه على ذلك، ومع ذلك فإن ارتكابها مسموح به. و«الأفعال الممنوعة» (الحرام)، هي التي توعَّد الله مرتكبها بالعقاب في الآخرة، وربما في الحياة الدنيا من الدولة. و«الأفعال المسموح بها» (المباح)، هي فئة ضيقةٌ من الأفعال التي ليس لها قيمة، سواء إيجابيةً أم سلبيةً، في نظر الله. فكان لكل الأقوال والأفعال التي يمكن تصوُّرُها بعضُ الأحكام بموجب شريعة الله، وكما أوضح أحد عُلماء المسلمين الأوائل، فإنه لا يجوز للمسلم أن يفعل أيَّ شيء من دُون تحديد حُكْمه، وللقيام بذلك فإنَّ عليه سُؤال العلماء[١٠].

ولكن، مَنْ كان عُلماء تلك الأجيال الأولى من الإسلام؟ وكيف استطاعوا توجيهَ أتباعهم المؤمنين في العقيدة والممارسة؟ فكما كتب شاه ولي الله: لقد «انتصبَ في كلِّ بلدٍ إمامٌ»، وكثيراً ما كان أكثر من إمام[١١].

---

(١٠) يُعزى هذا الرأي لعبد الله بن المبارك (ت ٧٩٧هـ) وغيره من علماء خراسان. انظر: أبو طالب محمد بن علي المكي، **قوت القلوب في معاملة المحبوب** (القاهرة: مطبعة الأنوار المحمدية، [١٩٨٥])، ج ١، ص١٣٠.

(١١) شاه ولي الله الدهلوي، **حجة الله البالغة**، ج ١، ص٤٧٦.

وقد كان إمام تلك المدينة التي تعجّ بالحركة في العراق: البصرة، هو العالم الجليل الحسن البصري (المتوفى عام ٧٢٨م). سعى الحسنُ البصري على نطاقٍ واسع من فرط تقواه ومعرفته للتوجُّه نحو تقديم إيضاحاتٍ لكيفية فهم المسلمين لدينهم، وكيف يتعاملون به في بيئات متنوعة بشكل مذهل من المسيحيين النسطوريين واليهود والزرادشتيين الفرس. لقد تربّى الحسن البصري حتى مراهقته في أحد بيوتات أرامل النبي ﷺ، والذي عملت فيه أُمُّه بمثابة الخادمة. وبحياته في المدينة تلقّى الحسن العلم عن كبار الصحابة، مثل صهر النبي علي بن أبي طالب، ومولاه أنس بن مالك، فجمع أقوالَ النبي ﷺ وأوصافه معاً من أولئك الصحابة الذين التقى بهم، وتعلّم منهم أيضاً كيفية استعمال قِيَم المسلم وعقليته عندما نشأت أسئلة جديدة.

فسواءٌ عندما سُئل عن الكيفية التي يجب على المسلم أن يصلي بها أم في حالة ما إذا استجدَّ نوع جديد من الطعام أو الشراب، أم كيفية تسوية المنازعات التجارية؛ فقد كان الحسن يبحث عن الإجابات في القرآن، وفيما يعلم من أحكام النبي ﷺ، وفي الآراء والمبادئ التي تعلمها من الصحابة الذين عرفهم. جاء رجلٌ مرةً إلى الحسن غيرَ مُتأكِّدٍ مما ينبغي عليه فعله لأنه حينما هرب [أبق] أحد عبيده نذر أن يقطع يدَه عقوبةً له إذا وجده، فهل يجب عليه أن يَبَرَّ بذلك النَّذْرِ الشنيع؟ فتذكَّر الحسنُ أن الصحابي سَمُرَة بن جُندب، والذي استقرَّ في البصرة، كان قد أخبره أن النبي ﷺ كان يحثُّ على الصدقات وينهى عن المثلة بالأسرى، وأن النبي ﷺ قال ذات مرة: «من قتل عبده قتلناه، ومن جدع عبده جدعناه»(*).

فعلى عكس المسيحية، والتي يجري فيها ترسيمُ القسِّ في طُقوسٍ برئاسة كبار رجال الدين، ليس في الإسلام كَهَانَةٌ رسمية ولا مراسيم كهنوت. كما لم تنشأ أيُّ مؤسسات مستقرّة للتعليم تُنتج خريجين يتسمون

(*) أحمد بن حنبل، **مسند أحمد بن حنبل**، ج ٥، ص١٢.

قلت: لفظ القصة في المسند: «عن الحسن، قال: جاءه رجل فقال: إن عبداً له أبق، وإنه نذر إن قدر عليه أن يقطع يده، فقال الحسن: حدثنا سمرة، قال: قلما خطب النبي ﷺ خُطبةً إلا أمر فيها بالصدقة، ونهى فيها عن المثلة»، ففيه تصريح الحسن بالسماع من سمرة. أما حديث قتل العبد، فلم يسمعه منه، ففي المسند (٢٠١٠٤): «حدثنا أبو النضر، عن شُعبة، عن قتادة، عن الحسن، عن سمرة، ولم يسمعه منه، أن رسول الله ﷺ قال: من قتل عبده قتلناه، ومن جدع عبده جدعناه» (المترجم).

بالتمييز الديني في المجتمعات الإسلامية في العصور الوسطى. وبدلاً من ذلك فإن ظُهور الطبقة العلمية الإسلامية قد حدث من خلال إجلال المجتمع لـ«العلم»، واعتراف المجتمع بقَدْر أولئك الذين حملوه. فتشكَّل إجماعٌ تدريجي في الفترة الإسلامية الأولى حول كبار الشخصيات الذين عُرفوا بالتقوى ونشروا المعرفة، مثل الحسن البصري. وتلك الشبكة من المعلمين والتلاميذ التي تشعبت إلى الخارج انطلاقاً من أولئك الشخصيات المبكرة هي التي حددت مراتب العلماء. وكما هو في التقليد المسيحي للخِلافة الرسولية، فقد استمدَّ العالِمُ المسلم سُلطتَه من سلسلة من المعلمين [الشيوخ]، الذين يربطونه بدورهم رجوعاً إلى منبع العلم، النبيِّ ﷺ. وكما في الربَّانية اليهودية، كان نقلُ المعرفة المقدسة هو الذي خلق سُلطةَ تفسير النصوص الإلهية المقدسة والأفراد الموهوبين بها.

أبو حنيفة وأنصار العقل

وصف شاه ولي الله، في سياقِ تتبُّع حركة الإسلام مِن الجزيرة العربية، كيف أنه باستقرار صحابة مختلفين في مُدن مُختلفة قد نشأت مناهجُ متنوعة لفهم تعاليم الإسلام. ولم تكتفِ كلٌّ جماعة من الصحابة بأن تجلب معها مجموعاتِها الخاصة من السُّنَّة النبوية وكذلك فهمها الخاص للقرآن، بل واجهوا أيضاً بيئاتٍ محليةً مختلفةً بصورة صارخة. وكان أولئك المسلمون الأوائل أقليةً صغيرةً بالمقارنة بالعدد الضخم من السكّان الأصليين، فبدأت عادات كل منطقة، وأطعمتها ومناخها في التأثير على أنماط حياتهم.

ففي الكوفة ـ المدينة التي مثَّلت الحاميةَ الإسلامية الجديدة في جنوب العراق، والتي تأسست بجوار المدينة الفارسية القديمة «الحيرة» ـ أصبح الصحابي عبد الله بن مسعود قُطباً للتعليم والتوجيه، ناقلاً الكثيرَ من عُلومه إلى تلميذه علقمة بن قيس. ولما تُوفيت هذه الثلة القليلة الذين عاصروا النبي محمداً ﷺ كان على الجيل الذي تلاهم، والذين عُرِفوا بالتابعين، استلام زمام القيادة. ونظرت الكوفة إلى إبراهيم النَّخَعِيِّ على أنه أحد أكثر المتعلمين فيها؛ فجمعَ الأحاديثَ التي تلقَّاها علقمة، وكذلك تلك التي تلقاها من الزوجة المفضَّلة للرسول ﷺ، السيدة عائشة، التي اشتهرت بفهمها البصير للإسلام. وكان حمَّاد بن أبي سُليمان أشهرَ تلاميذ النخعي، والذي بدوره

ألقى علمه إلى تلميذه الموهوب ذي الثمانية عشر عاماً، تاجر الحرير الكوفي ذي الأصُول الفارسية، المعروف باسم أبي حنيفة (المتوفى عام ٧٦٧م). والذي سيصبح مركزاً لحركة علمية كبيرة في تلك المدينة، والذي سيكون فيما بعد واحداً من المذاهب الأربعة للفقه السُّنِّي.

وضع أبو حنيفة وجهةَ نظرٍ فريدةً حول كيفية الرد على سُؤال: ما الذي يريده اللهُ من المسلمين في حالة الفوضى التفسيرية التي سادت بعد انتهاء النبوة؟ ومحاطاً بالتدفُّقِ الثقافي والسياسي الذي هيَّأ الكوفة لمكانتها الكوزموبوليتانية، التفت أبو حنيفة إلى القرآن، وتلك الأحاديث النبوية التي تيقَّن من صحتها، وتعاليم الصحابة الذين استقروا في الكوفة، ومن ثم عقله الخاص. كان القرآن بالنسبة إليه مرساةً لأي فهم حقيقي لإرادة الله. فعلى عكس موجة من الأحاديث الزائفة، ظل الكتاب المقدس سجلاً ثابتاً لم يتغير لتعاليم الله. كانت آياته ووصاياه اليقينيات التي لا يمكن إسقاطُها أو تغييرها بوساطة أي شيء أقلَّ من اليقين. وكانت الأحاديث الأكثر صحةً، والتي لم تتعارضْ مع الحقائق الواضحة للممارسات الإسلامية كما فهمها أبو حنيفة، هي فقط التي يُمكن أن يُسمح لها بتغيير الطريقة التي فُسِّرت بها أحكامُ القرآن.

فحينما سُئل أبو حنيفة، على سبيل المثال: هل يلزم المرءَ حين يتوضأ للصلاة نيةٌ؟ كانت إجابته بـ«لا». فقد أمر القرآن الذين يستعدون للصلاة بقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ إِلَى ٱلۡكَعۡبَيۡنِۚ﴾ [المائدة: ٦]. ولم تذكر الآيةُ قطُّ إنشاءَ نيّة. ومن ثم فإن أي شخص حدَثَ أنْ غمر نفسَه في مياه نهر الفرات القريبة، سيكون، وبالمصادفة تماماً، جاهزاً للصلاة. وفي مواجهة لحديثِ النبي: «إنما الأعمال بالنيات»، رفض أبو حنيفة التسليمَ به كدليل. فبعيداً عن كونه واحداً من التعاليم المشهورة(*) عن النبيِّ ﷺ، إلا أن هذا الحديث كان قد وصل إلى أبي حنيفة عن طريق رجلٍ واحد، كان قد سمعه من رجل واحد، والذي بدوره كان قد سمعه من رجل واحد، وذاك قد سمعه من رجل آخر فقط، وهو الذي أخيراً كان قد سمعه من

(*) هذا هو المشهور اللغوي أو العرفي، لا الاصطلاحي (المترجم).

الرسول ﷺ[١٢]. فكيف يمكن أن يعتمد حُكمٌ يؤثر في صِحَّةِ فِعْلٍ يُؤديه كلُّ مسلم ما لا يقل عن خمس مرات في اليوم، على حديثٍ معروفٍ لعددٍ قليل جداً؟

وتكشف مُناقشةُ شاه ولي الله لعقوبة قطع يد السارق النمطية عن تعقيدِ الطريقة التي تعامل بها أبو حنيفة مع مُشكلات الفقه. فقد يتصوَّر المرءُ أنه إذا طُرح سؤال مثل: «كيف ينبغي أن يُعاقب اللص الذي سرق رغيفَ خُبز من خبَّاز؟» فإن أبا حنيفة والعلماء الشبان المجتمعين حوله سينظرون أولاً إلى القرآن؛ فقد نصَّ بوضوح فقال: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءَۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [المائدة: ٣٨]. إلا أنَّ أبا حنيفة سيتذكَّر أيضاً أنّ شيخه حماداً قد سمع من شيخه النَّخَعِي أن النبي ﷺ قد أمر بتلك العقوبة إذا كان المسروق يستحقُّ أكثر من عشرة دراهم من الفضة. وعلاوةً على ذلك، فقد حكم شيوخُ الكوفة الأوائل، استناداً إلى حديث معروف عن النبي ﷺ، أنه «لا قطع في ثَمَرٍ ولا كَثَرٍ(*)»[١٣]. لكنَّ أبا حنيفة وزملاءه لم يتمكَّنوا من العثُور على إجابة واضحة عن سؤال من سرق أرغفة الخبز في القرآن، ولا الأحاديث، ولا أحكام الصحابة التي تحت أيديهم؛ فكيف يُمكن أن يستخدموا تلك المصادر لتغطيةِ مناطقَ جديدةٍ وحلِّ السؤال؟

وضع أبو حنيفة شكلاً منهجياً من التفكير القياسي، يُسمَّى «القياس»، لتمديد حُكم حالةٍ إلى أُخرى استناداً إلى اشتراكهما في عِلَّةٍ شرعية (العلة - وهي الخاصِّية التي على أساسِها حكَمَ اللهُ أو رسوله في موقفٍ ما بطريقة معينة. ومن خلال فهم ما يكمن وراء أحكام القرآن والحديث، يُمكن تمديد هذه الأحكام لحالاتٍ مجهولةِ الحُكْم تشترك معها في العلل الشرعية نفسِها. فهم أبو حنيفة أنَّ النبي ﷺ قد استبعَدَ عُقوبةً شديدةً كبتر اليد عند سرقة ثمار الشجر لأنَّ الفاكهة تتعفَّن سريعاً على كلِّ حال. لقد كان أمراً سريعَ الزوال لا يستحق ردّاً قاسياً كذلك. ومن ثم استنتج أبو حنيفة أنَّ سرقة أي مادة

---

(١٢) محمد بن محمود الخوارزمي، **جامع مسانيد الإمام الأعظم**، تحقيق أبو بكر محمد الهاشمي، ٣ ج، ط ٢ (حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، ٢٠٠٨)، ج ١، ص١٢٦.

(*) الكَثَر: جُمَّار النخل، وهو شحمه الذي وسط النخلة. النهاية في غريب الحديث (المترجم).

(١٣) الخوارزمي، المصدر نفسه، ج ٢، ص٢٨٠ و٢٨٣.

غذائية، مثل رغيف الخبز، والتي من شأنها أن تتعفَّن بسرعة، لا تستلزم فقدانَ اليد[١٤].

كانت عمليةُ القياس غيرَ مستقرة بطبيعة الحال. فنادراً ما فسَّر القرآنُ والأحاديث بوضوحِ العلةَ القانونية لحُكْم ما، مما ترك للعلماء أمثال أبي حنيفة أن يستخرجوها من السياق. وقد اختلف بعضُ العلماء مع قياس أبي حنيفة بخصُوص حالة تمر النخيل، معتبرين العلةَ في ذلك أنَّ النبي ﷺ منعَ من قطع اليد في حالة سرقة التمور من على الأشجار التي كانت في المدينة، لأنَّ هذه الفاكهةَ المكشوفةَ اعتُبرت ممتلكات شبه عامة.

الأهم من ذلك أنه قد لا تكون هناك علة على الإطلاق لحُكْم ما. وقد كانت هذه هي الحال، خاصةً في الأحكام التي بيَّنها اللهُ ورسولُه في مسائل التعبديات[*]. فقد حرَّم الله لحمَ الخنزير في القرآن، واصفاً إياه بالقذارة «رجس» ﴿أَوۡ لَحۡمَ خِنزِيرٖ فَإِنَّهُۥ رِجۡسٌ﴾ [الأنعام: ١٤٥]. وقد أمر النبيُّ ﷺ المسلمين أيضاً أن يغسلوا سبع مرات أيَّ إناء شرب منه كلبٌ. فهل يعني ذلك أن الكلاب نجسة أيضاً بشكل تعبُّدي؟ استعمل أبو حنيفة وجمهور عُلماء المسلمين القياسَ للاستدلال على نجاسة الكلاب. فإذا تلوثت الملابس بلُعاب كلب، فإنه لا تجوز الصلاة فيها. وخالف في ذلك أحدُ العلماء: مالك. فقد لاحظ مالكٌ إباحةَ النبي ﷺ للمسلمين استخدامَ الكلاب في الرعي وجلب الصيد، فكيف يمكن أن تكون نجسةً؟ خلص مالك إلى أن الأمر بغسل الأواني التي يشرب منها الكلاب مجرد أمرٍ تعبدي، وهو عمل لا تحكمُه علةٌ بعينها إلا الطاعة فيؤدِّيها المرء من أجل الله وحده، ولا علاقة للأمر بطهارة الكلاب أو نجاستها من ناحية الأحكام[١٥].

---

(١٤) محمد بن أحمد السرخسي، **المبسوط**، ٣٠ ج في ١٥ (بيروت: دار المعارف، [١٩٣٠])، ج ٩، ص١٥٣؛ وبدر الدين العيني وناصر الإسلام الرامفوري، **البناية شرح الهداية**، ١٢ ج، ط ٢ (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٠)، ج ٦، ص٣٩٢.

(*) عبر المؤلف هنا بلفظ: ritual الذي يترجم عادة بالطقسي أو الشعائري، لكننا آثرنا ترجمته إلى «التعبدي» لأنه هو اللفظ المستعمل أصولياً وفقهياً في ذلك السياق. وكما سيذكر المؤلف نفسه الآن (المترجم).

(١٥) عبد الوهاب بن أحمد الشعراني، **الميزان الكبرى**، ٢ ج في ١ (القاهرة: [د. ن.]، ١٨٦٢)، ج ١، ص١٢٤.

وكان مهمّاً لطريقة أبي حنيفة في استمداد القانون من النص: مفهوم الاستحسان، أو «طلب الأحسن». ففي بعض الأحيان أدى التطبيقُ المنهجي للقياس إلى نتيجةٍ اعتبرها أبو حنيفة وحَلقتُه غيرَ عادلةٍ أو ضارةً. لذا فقد سعى إلى مناورات قياسية بديلة. فحين وصل الأمر لمسألة المرأة التي تبيع(*) لبنَ ثديها وجد أبو حنيفة وحَلقَتُه من التلاميذ أنفسَهم مُجبرين على تحريم ذلك في بادئ الأمر. كان ذلك أمراً لا مفرَّ منه، وذلك بسبب قياسين كانوا قد وضعوهما فعلاً؛ أولهما، أن لبن الثدي هو سائل [مائع] يخرج من الجسد، فيكون مثلَ المني، وأبو حنيفة يرى نجاسةَ تلك السوائل إذا خرجت من الجسد، فلا يجوز أن تُباع وتشترى، مثلها مثل النبيذ والمواد النجسة الأخرى؛ و[ثانيهما]، أن أبا حنيفة كان قد انتهى إلى عدم جواز أن يبيع الآدمي جزءاً من بدنه ـ إذ حرم النبي ﷺ الوصالَ بشعر الآدمي، على سبيل المثال ـ فكذلك لا يمكن أن يكونَ بيعُ تلك المرأة للبنها جائزاً. لكن هذا الحكم قد مثَّلَ إشكاليةً للآباء والأمهات الذين لم يجدوا حليباً كافياً لأطفالهم. وعليه فقد مارس أبو حنيفة ودائرته الاستحسان ورسموا قياساً ثالثاً استناداً إلى أمرٍ نصّي مستقل، وهو بيان القرآن أنه يجوز للمسلمين استهلاك المواد المحرمة من لحم الخنزير والميتة في حالات الضرورة: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةَ وَٱلدَّمَ وَلَحْمَ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ بِهِۦ لِغَيْرِ ٱللَّهِ فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [البقرة: ١٧٣]. وبما أنَّ الرُّضَّع يكونون في حاجة للبنٍ من نوعِهم الخاص للبقاء على قيد الحياة، فإن لبن الثدي يكون ضرورةً مُطلقة، فيرتفع تحريمُ بيعِه، مثله كمثل أكل الشخص البالغِ الجائعِ لحمَ الخنزير(١٦).

في الواقع يفترض الاستحسان مُسبقاً أن يرجع العالِمُ إلى مفهوم الإنصاف أو العدالة خارج حُدود النصوص الحرفية للقرآن والأحاديث. لكن

(*) ينبغي أن نلاحظ أن بيع المرأة اللبنَ في قدَح ونحوه لا يصح عند الحنفية، خلافاً للشافعية، وعلة ذلك أنه ليس بمالٍ ولحرمة الآدمي، ولم أقف علَى تعليل ذلك بالنجاسة. وإنما محلُّ الإباحة في المسألة المذكورة هاهنا استئجار الظئر، فهو مباح اتفاقاً، وقد اختلفوا في موضوع منفعة الإجارة هنا ما هو، اللبن أم الخدمة، والأكثر على الأول، واختلفوا كذلك في علة الإباحة (المترجم).

(١٦) العيني والرامفوري، **البناية شرح الهداية**، ج ٧، ص٢١٩ ـ ٢٢٠؛ وأبو بكر علاء الدين الكاساني، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، ٧ ج، ط ٢ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٢)، ج ٥، ص١٤٢.

بيت القصيد في القياس هو توسيع حِكْمة هذه النصوص لاستيعاب مواقف جديدة مع الإبقاء على ما كان قد بيَّنه النبي ﷺ في رسالته. فما الموضع الذي يمكن لمعيارٍ خارجيٍّ للعدالة أن يؤديَ فيه دوراً في تقييد هذه العملية؟ الأمر الذي كان من شأنه أن يكون سبباً كبيراً لإثارة الجدل في وقت لاحق.

أصبحت طريقةُ أبي حنيفة في تفصيل البحث في الشريعة، والتي طُوِّرت لاحقاً من قبل تلامذته أمثال أبي يوسف، ومحمد الشيباني، ذاتَ تأثيرٍ بالغ في العراق. ولقد وجد تلميذاه هذان موضعاً في البلاط العباسي في بغداد، حيث عُيِّنَ أبو يوسف قاضي قضاة الإمبراطورية. لقد وصف شاه ولي الله كيف أصبح أبو حنيفة مثالاً نموذجياً لمقاربةٍ للشريعة، تقلَّدها اتجاهٌ واسِعٌ، عُرف باسم «أهل الرأي»، أنصار العقل.

مالك وسُلطة العُرف

كان شاه ولي الله إضافةً متأخّرةً لعائلته. فوالده شاه عبد الرحيم كان يحظى بالاحترام لمدة طويلة في مملكة المغول، وقد أهلته مواهبه وتقواه الشديدة، ومن ثم كلفته، أن يتصدر بلاطهم الملكي لعقود، قبل أن يولد ابنه الأكثر شُهرةً. وحينما كان شاه ولي الله في سن الخامسة ألحقه والده بالمدرسة التي كان مُشرفاً عليها، وببلوغه السابعة كان قد حفظ القرآن. كما أتقن الأدب العربي والفارسي بعد ذلك بوقت قصير، وتزوج ببلوغ الرابعة عشرة. وقضى طفولتَه يدرس عند قدمي والده، فببلوغه السادسة عشرة كان قد أكمل المنهج المعتمد في الفقه الحنفي، واللاهوت [الكلام]، والمنطق، إضافة إلى الحساب والهندسة. وبعد ذلك بعامٍ كان شاه ولي يتذكَّر بتأثُّرٍ «انتقال والده ومعلمه الأكبر إلى رحمة الله».

وظلّ طموح الطالب الشاب في طلب العلم قويّاً، وببلوغه التاسعةَ عشرة كان قد استوعب معارفَ عُلماء دلهي. رحل شاه ولي الله عبر المحيط الهندي لتأدية فريضة الحج ومتابعة دراسته في المدينتين المقدستين، مكة والمدينة. لقد درسَ في المسجد النبوي بالمدينة عند أقدام العلماء من مُختلف أنحاء العالم الإسلامي، كتاباً سيرتبط به ارتباطاً وثيقاً، وسيعتبره الأساس لفهم السنة النبوية. ذلك الكتاب هو: كتاب مالك بن أنس، عالم

المدينة في القرن الثامن [الميلادي]؛ «**الموطأ**» (أي الطريق المعبَّدِ جيداً)[١٧].

كانت المدينة في زمن مالك بعيدةً عن التجارة المزدهرة والسياسة الإمبريالية التي عُرفت بها الكوفة والبصرة وبغداد، فكانت بساتين نخيلِها تَطِنُّ بهدوءِ بلدٍ انتقل قاطنوه إلى عالم أوسع. وهناك، في «مدينة رسول الله»، كان هناك نهجٌ آخر للفقه الإسلامي والعقيدة يتطور بشكل متزامن مع ما طوَّره أبو حنيفة. لقد نشأ مالكٌ في المدينة وتعلّم من علمائها المعتبرين، أمثال: نافع، أحد الموالي المتعلمين عند أحد مشاهير الصحابة، والزُّهري جامع الحديث المتقدِّم، الذي التقى بعضاً من الصحابة المعمَّرين. وجمع مالك الأحاديثَ المنقولة عن النبي ﷺ في المدينة، فضلاً عن الآراء الفقهية والعقدية للصحابة أمثال عُمر بن الخطاب، ثاني الخلفاء الراشدين.

مُتَّكِئاً على أحد أعمدة المسجد النبوي، على بُعد أمتارٍ قليلة من قبر النبي ﷺ، كان مالكٌ قد نسَّق مادته تلك، منظِّماً إياها حسب الموضوع، وسجَّلها في كتابه «**الموطأ**»، وهو أقدم الكتُب التي وُضعت عن الأحاديث والفقه الإسلامي. ويتألف من نحو (١٨٠٠) رواية، (٥٢٧) منها من الأحاديث النبوية، و(٦١٣) من الأحكام التي قالها الصحابة، و(٢٨٥) من أحكام الخلفاء الراشدين، أما البقية فكانت آراءَ مالكٍ نفسِه. ويغطي الكتاب مجالاتٍ واسعةً من الحياة الإسلامية، بدءاً من أداء الوضوء استعداداً للصلاة، حتى أحكام السقي، وبدءاً من الأحاديث النبوية التي تؤكد هيمنة الله الكاملة على مصير الإنسان، حتى الأحاديث التي تصِف النارَ.

وبخلاف التكوين الكوزموبوليتاني للكوفة، فقد كان مالك ينظرُ للمدينة على أنها معقِلُ الإسلام النقيّ الذي علّمه النبي ﷺ. أعرب مالكٌ عن اعتقاده أن أعراف عُلماء المدينة وممارساتهم هي الوسيلة الحقيقية لنقل السنة النبوية ودليل مُنقطع النظير لكيفية العيش كمسلم. وبدت الأحاديثُ الغريبة المنتشرة في دمشق أو مصر مُريبةً بالنسبة لمالك، وفي بعض الحالات: فحتى تلك

---

(١٧) أحمد بن عبد الرحيم شاه ولي الله الدهلوي: **حجة الله البالغة**، ج ١، ص٤٢٢؛ **والجزء اللطيف في ترجمة العبد الضعيف**، تعريب أبو الطيب عطا الله الفوجياني (لاهور: [د. ن.]، ١٩٥١)، ص٢ ـ ٥.

الأحاديث التي سمعها من شيخه نافع، والتي كان قد سمعها من ابن عُمر، والذي بدوره سمِعها من النبي ﷺ؛ لم تكن حاسمةً في اعتباره. أحد تلك الأحاديث ذلك الحديثُ التي يُروَى عن النبي ﷺ ويُخبر المسلمين أنه يجوز للبائع والمشتري أن يُلغيا الصفقةَ أو يفسخاها ما داما لم يتفرَّقا من الاجتماع. إلا أن ذلك لم يكن مُمارَساً من قِبل أهل المدينة وعلمائها، الذين كانوا يعتبرون البيع نافذاً بمجرد اتفاق الطرفيْن شفهياً على ذلك. ولأن الحديث لم يكن مُطابقاً لعمل أهل المدينة، فقد رفض مالك وتلامذته قَبولَ ذلك الحديث لتحديد تعاليم النبي ﷺ(١٨).

وفي استخدامِ للعقلِ مُشابِهٍ لـ«استحسان» أبي حنيفة، أصبح مالكٌ رائداً في طريقة تفكير فيِ الفقه، أصبحت تُعرَف باسم «سد الذرائع». وهي القاعدة التي تُحرِّم أيَّ حلال في حالة ما إذا اعتُبِر مُنْحَدَراً زلِقاً نحو شرٍّ واضح أو نتيجة محظورة.

فقد نهى القرآنُ المسلمين عن التعامل بالربا، والذي فهمه علماءُ المسلمين على أنه أيُّ نوع من الصفقات يتم بناءً على فائدةٍ كالقرُوض في مجال الأعمال التجارية. أدان القرآنُ الربا المبالغ فيه بصراحة، لما فيه من استغلال للفقراء، ولكن أوضح شاه ولي الله أن الفقه الإسلامي اعتبر حتى الفوائدَ البسيطة مُحرَّمةً، وبرر ذلك بقوله إن ذلك غالباً ما «أفضى إلى ترك الزراعات والصناعات التي هي أُصول المكاسب»(١٩).

شعر المسلمون الذين يُقرضون المال، حتى في بدايات الإسلام، أنّ احتسابَ الفائدة ضروري كجزءٍ من النشاط التجاري كما هي الحال اليوم (على أقلِّ تقدير لأنها تمثل تكلفة الفرصة البديلة لمال المقرض ـ ما يُمكن أن يجني منه كان متاحاً وليس مع المقترض). ومن ثَمَّ وضع عُلماءُ المسلمين ما أصبح يُعرف باسم «البيعتيْن في بيعة»، والذي يقدِّم فيه المقترضُ عرضاً لشراء سلعةٍ ما من المقرض، على سبيل المثال: ثوب من القماش، بتكلفةٍ ما، كمئة قطعة ذهبية مثلاً. ولأن المشتري (أي المقترض) ليس مُتاحاً لديه

---

(١٨) **الموطأ**، كتاب البيوع، باب الخيار؛ صالح عبد السميع الآبي، **الثمر الداني في تقريب المعاني حاشية رسالة ابن أبي زيد القيرواني**، ط ٢ (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ١٩٤٤)، ص٣٨٦.

(١٩) شاه ولي الله الدهلوي، **حجة الله البالغة**، ج ٢، ص٣٣٦.

هذا المبلغ في ذلك الوقت، فإنه يتفق مع البائع (أي المقرِض) أن يدفع له (١٢٥) قطعةً ذهبيةً في غُضون عام ـ أي إنَّ شراء الثوب كان على سبيل الائتمان [التسليف] ودفع قسط لكي يحصل عليه الشاري فوراً(*) (ولقد أجاز النبيُّ ﷺ بيعَ السَّلَفَ لمَّا كان عُنصراً أساسياً في نشاطاتٍ مثل الزراعة التي تأتي بالإيرادات فقط في موسم الحصاد). ومن الناحية النظرية، يمكن للمقترِض الاحتفاظُ بثوب القماش [الذي اشتراه على سبيل السّلَفِ] أو بيعه لمن يُريد بأي مبلغٍ يشاء(**). لكن لتسهيل الأمور فقد يعرض المقرِضُ على المشتري أن يشتريَ منه ثوبَ القماش مقابل قيمته الفعلية (١٠٠) قطعة ذهبية، فإذا وافق المقترض/المشتري فإنه سيغادر وفي يديه (١٠٠) قطعة ذهبية، مع واجب دفع (١٢٥) قطعة ذهبية في غُضون عام واحد للمقرض/البائع، وبذا فقد تم إنجازُ قرضٍ بفائدة(***).

ولما كان بيعُ السَّلَفِ بالقسط قد أجازه النبيُّ ﷺ، ولما كان جائزاً للأطراف الذين أكملوا عمليةً واحدةً الدخولُ في عمليةٍ ثانيةٍ كُلما أرادوا؛ فإنه لم يكن هناك سببٌ فنيٌّ لتحريم تلك «البيعتيْن في بيعة». فلا البيع الأول ولا الثاني قد حُرِّم في نفسه، ولا الجمعُ بينهما. تماماً كما لا يحرم على التاجر بيع سكِّينٍ للعميل لأن المشتري ببساطة قد ينوي قتلَ شخص ما بها، فقد نظر غالبية فُقهاء المسلمين في مشروعية كُلِّ فِعْلٍ في نفسِه، وليس في النيات المستقبلية المحتملة من الفاعل. وسرعان ما أصبحت «البيعتان في بيعة» مسموحاً بها وتمارَسُ على نطاق واسع. وفي الواقع لقد أصبحت في نهاية المطاف أساسَ التمويل الإسلامي الحديث، والذي يحقِّق العملية نفسها من خلال المعاملات البلاتينية الفورية التي يرتِّبُها المصرِفُ المقرِضُ(٢٠).

(*) هذه الصورة المذكورة: إذا كان الثمن بعضه عاجلاً «وبعضه آجلاً» فهي صورة بيع التقسيط، وليس فيها سَلَفٌ مضمومٌ إليها، وبيع التقسيط لا خلاف في جوازه. وكذا إذا كان الثمنُ كله آجلاً أكبر منه حالاً فهو مُباح ما دام عُقد على الآجل فقط، فهذا عقد واحد ليس فيه بيعتان، فلم يُعْقَد على عِوَضَيْن عاجلٍ وآجلٍ معاً، فهذا الثاني بيعتان في بيعة (المترجم).

(**) إذا باعه لشخص آخر بثمنٍ أقلّ، فهذا ما يسمى التورُّق، والجمهور على إباحته، وكرهه بعض الفقهاء (المترجم).

(***) وهذه الصورة إذا باعه للشخص نفسِه الذي اشتراه منه بثمن مؤجل مزيد، بثمن حال ناقص: فهي بيع العِينة، وهو محرم عند أغلب الفقهاء لأنه حيلة ربوية، وأباحه الشافعي لسلامة الصورة الظاهرة للعقدين (المترجم).

(٢٠) انظر على سبيل المثال: =

لكنَّ مالكاً عندما نظر إلى مسألة «البيعتيْن في بيعة»، لم يَرَ سوى خطةٍ واضحة لانتهاك رُوح شريعة الله. لقد كان ذلك البيع المزدوج وسيلةً لتحديد فائدة للقرض، وذلك هو الذي حرَّمه اللهُ ورسولُه ﷺ، فحرَّم مالك ذلك(*).

قُوَّةُ العقل: التراث اليوناني واللاهوت الإسلامي

قبل شاه ولي الله بسبعمائة عام، كان هناك عالمٌ إسلامي شهير يُدعى البيروني قد أُجبر على خدمة محمود الغزنوي، أول أُمراء الحرب الأتراك الذين قَدِمُوا لنهب ثروات شمال الهند. وروى البيرونيُّ، بأسى، كيف فعل جيش محمود الغزنوي بالهنُود «فأباد بها خضراءَهم وفعل من الأعاجيب في بلادهم ما صاروا به هباءً منثوراً وسمراً مشهوراً». ولقد استفاد البيروني من انضمامه إلى ذلك الجيش في تعلم اللغة السنسكريتية وترجمة كُتب اللاهوت الهندي وعلم الفلك إلى العربية. وسجَّلَ أغربَ الشعوب والأماكن والعادات التي لا تُصَدَّقُ التي شاهدها خلال إقامته بين الهندوس. وقد عرف أن كثيراً من مُلاحظاته سوف تتحدَّى معتقدات قُرائه. وباعتباره من مُحبي أرسطو والعلوم اليونانية، عرف البيروني أنه «ليس الخبرُ كالعِيان». فعلى عكس الإدراك الحسي، فإنَّ شذراتِ البيانات والانطباعات التي قد يسمعها أحدهُم من بعض الناس، من النادر أن تُنقَلَ على وجه اليقين. إلا أنَّ كونه واحداً من أتباع محمد ﷺ، فقد أيقن البيروني أيضاً أنه لا يمكن لشيءٍ من دينه، الذي ظهر في زمنٍ وجرى نقلُه عبر السنوات في النصُوص والتقاليد؛ أن يبقى على قيد الحياة من دون الاعتماد على شهادة الأجيال السابقة واقتفاء «خوالِدِ

Soraya Altorki and Donald P. Cole, *Arabian Oasis City: The Transformation of 'Unayzah* (Austin, = TX: University of Texas Press, 1989), pp. 65-66.

(*) **الموطأ**، كتاب البيوع، باب ما جاء في الربا في الدين.

قلت: وهذه هي صورة المسألة كما في الموطأ في الموضع المذكور: «قال مالك: «في الرجل يكون له على الرجل مائة دينار إلى أجل، فإذا حلت قال له الذي عليه الدين: بعني سلعةً يكون ثمنها مائة دينار نقداً، بمائة وخمسين إلى أجل: هذا بيع لا يصلحُ، ولم يزل أهل العلم ينهون عنه»، قال مالك: «وإنما كُره ذلك لأنه إنما يُعطيه ثمن ما باعه بعينه، ويؤخر عنه المائة الأولى إلى الأجل الذي ذكر له آخر مرة، ويزداد عليه خمسين ديناراً في تأخيره عنه، فهذا مكروه ولا يصلحُ، وهو أيضاً يُشبه حديث زيد بن أسلم في بيع أهل الجاهلية، إنهم كانوا إذا حلت دُيونهُم، قالوا للذي عليه الدين: إما أن تقضي، وإما أن تُربي، فإن قضى أخذوا، وإلا زادوهم في حُقوقهم وزادوهم في الأجل»» (المترجم).

آثارِ الأقلام». وقد ردَّد شاه ولي الله ما ذكره سلَفُه، فكتب: «كلُّ شيء تعلَّقَ به عِلْمُك من جهة إخبار غيرك؛ لا بدَّ بينك وبينه طريقٌ»[٢١].

فهِمَ شاه ولي الله أن وراثة تعاليم رسول الله ﷺ تعني التعامُلَ مع معرفةٍ مقدَّسة نشأت في عالم الغيب. وقد قدَّم لجمهوره عدداً من الأمثلة البارزة، «يؤتَى بالدنيا يوم القيامة بصورة عجوزٍ شمطاءَ زرقاء أنيابها، مُشوَّه خلقها» كما جاء في أحد الأحاديث؛ وفي حديث آخر: «إن الله أدخلك الجنة، فلا تشاء أن تُحمَل فيها على فرس من ياقوتة حمراء تطير بك في الجنة حيث شئت إلا فعلت». ومما لا شك فيه أنه تكمن معانٍ عميقةٌ في هذه المجازات وراء كلمات النبي ﷺ تلك كوصفٍ للآخرة، وقد علم شاه ولي الله الجدلَ الكبيرَ الذي كان يدور حول تلك الأحاديث الغريبة. لكنه كان يعرف أيضاً الموقفَ الأساس للإسلام السُّنِّي [قاعدة أهل الحديث]: يجب أن يُثبت المرءُ الحقيقة التي قالها رسول الله ﷺ[٢٢].

كان خصومُ الإسلام المسيحيون الأوائل قد انتقدوا هذه المعتقداتِ؛ «نحن لا نُؤمن بمثل هذه الحكايات السخيفة»، هكذا كتب الإمبراطور البيزنطي ليو الثالث في رسالةٍ، ساخراً من اعتقاد المسلمين في جنَّاتٍ مليئة بالمسرَّات الجسدية مثل إتيان العذارى دائمات العُذرية، وأنهار اللبن والعسل؛ وتساءل: «كيف يمكن أن يثق المسلمون بأي معتقد من إيمانهم، وهم يعتمدون غالباً على أقوال واهية منسوبة إلى محمَّد؟»[٢٣]. كانت هذه الرسالة جُزءاً من المراسلات المتبادلة بينه وبين الخليفة الأموي عُمر بن

---

(٢١) أبو الريحان البيروني، **تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة** (حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، ١٩٥٨)، ج ١، ص١٦. للترجمة، انظر:

Alberuni's India, translated by Edward Sachau (New York: Norton and Co., 1971), pp. 3-22.

انظر أيضاً: أحمد بن عبد الرحيم شاه ولي الله الدهلوي، **الإرشاد إلى مهمات الإسناد**، تحقيق أحمد حسن خان (لاهور: مطبعة الأحمدي، [د. ت.])، ص٣.

(٢٢) شاه ولي الله الدهلوي، **حجة الله البالغة**، ج ١، ص٧١، ٧٤، ١٤٣. وفي الواقع ينقل شاه ولي الله الرواية الأولى عن الدنيا كامرأة عجوز بشكل خاطئ؛ فإنه ليس حديثاً نبوياً، بل رواية عن الصحابي ابن عباس. انظر: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، تحقيق محمد وهبي سليمان وأسامة عمورة، ٥ ج (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٦)، ج ٣، ص٢٠٢٦.

(٢٣) Arthur Jeffery, "Ghevond's Text of the Correspondence between 'Umar II and Leo III," *Harvard Theological Review*, vol. 37, no. 4 (1944), pp. 328-329.

عبد العزيز نحو عام (٧٢٠م)، وتوضح مركزيةَ مسألة الإبستمولوجيا، أو كيف ومن أين يمكن أن نكتسب معرفتنا. ولقد كان التحدِّي الكبير لعلماء المسلمين هو الرد على أسئلة مثل: «كيف نعرف اللهَ؟»، و«ما هو الصواب والخطأ في نظر الله؟». وبالنسبة إلى الطبقة الحاكمة في إمبراطوريةٍ إسلاميةٍ آخذة في التوسع، فقد كان لزاماً عليهم أن يجدوا تبريراً لمصادر معرفتهم المقدسة للغرباء، وأن يُثبتوا إجاباتِهم لجمهور أوسع وأكثر إثارةً للجدل.

شجَّع القرآنُ محمداً ﷺ وأتباعَه على استخدام عُقولهم، والتدبر في السماوات، وإدراك قدر خلق الله الذي لا حدود له. لكن القرآن حذَّر أيضاً من التمادي في استخدام العقل عند التفكير في الأمور الغيبية، لأن الشيطان سوف يظل دوماً ﴿يَأْمُرُكُم بِٱلسُّوٓءِ وَٱلْفَحْشَآءِ وَأَن تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٦٩]. إن العقل والعقلنة يقدِّمان نافذةً خادعةً ومغريةً للانغماس في الأهواء والرغبات الشخصية. ولقد كانت تلك لعنة الأمم السابقة التي وهب الله لها النبوّةَ؛ فثقتهم المفرطة في تخرُّصاتهم الخاصة حول طبيعة الله وشرعه؛ جعلتهم يتجاهلون الكتُب التي أُنزلت إليهم. لذا فقد حذَّر القرآنُ المسلمين في آياته: ﴿وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِۚ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾ [الأنعام: ١١٦]. فيجب أن يُبنى الإيمانُ والصلاةُ والعمل على تعليمات ثابتة مُوحى بها من الله. وما عدا ذلك فكل شيء آخر يخضع جداً لأهواء البشر ومصالحهم.

لقد شكَّل ذلك مأزقاً؛ فقد حُفظ القرآنُ الذي هو أساسُ إيمان المسلم وعمله، من دون تغيير منذ وفاة النبي ﷺ[٢٤]. لكن هذا الأساس لم يقدِّم كلَّ الأجوبة عن الأسئلة اللاهوتية أو التفاصيل اللازمة للشعائر الأساسية والقوانين. يمكن العثورُ على ذلك في الكثير من التعاليم المنسوبة إلى محمّد ﷺ، لكن الأحاديث التي كانت تَغمرُ الحاميات [الثغور] في الشرق الأدنى غالباً ما كانت مُختَلَقَة، وكثيراً ما أثارت الشكوكَ، وفي أحسن الأحوال تكون قد رُوِيَت عن النبي ﷺ عن طريق جزءٍ صغيرٍ من تلك الأغلبية

(٢٤) يؤيد أيضاً غالبية الباحثين الغربيين تاريخ نشأة القرآن ونزاهته النصية إجمالاً. انظر:

Behnam Sadeghi and Mohsen Goudarzi, "San'ā' 1 and the Origins of the Qur'ān," *Der Islam*, vol. 87, no. 1 (2012), pp. 1-40.

الكبيرة من المسلمين الذين يحفظون القرآنَ عن ظهر قلب. وإذا كان القرآنُ قد حذَّر المسلمين من اتباع الافتراضات المجردة: ﴿وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾ [النجم: ٢٨]، فكيف يمكِنُ للمسلمين أن يعرفوا أيَّ شيءٍ عن الله أو واجباتهم تُجاهه من مصدرٍ مَوْضِعِ شكٍّ كالأحاديث؟

علاوةً على ذلك، ففي الوقت الذي جرى التنبيهُ فيه على المسلمين بالتمسُّك بوحي الله المحكَم وتجنُّب التأثيرات الخارجية، فقد واجهوا تنوعاً مُذهلاً من التراث الفلسفي للشرق الأدنى. وقد وجدت الطبقةُ الحاكمة في بلاد المسلمين نفسَها وجهاً لوجه مع منطق أرسطو، وعلم الكونيات الخاص بأفلوطين، واللاهوت المسيحي والزرادشتي. كانت التحدياتُ التي أثارها الجدلُ، مثل رسالة ليو الثالث، مجرَّدَ طَلْقَةٍ مبكّرة قبل وابلِ النيران.

ففي بغداد والبصرة على وجه الخصوص، نشأت مجموعةٌ من عُلماء المسلمين لمواجهة هذه الأنظمة الأخرى، ولقبت باسم عام: «المعتزلة». وعلى الرغم من ذلك، فبخوضِهم سجالاتٍ بين الأديان فقد قَبِلَ هؤلاء المفكرون المسلمون ضِمنياً شروطَ خصومهم. ونتيجة لذلك فقد تأثروا بشكل دائم بأساليب خُصومهم وافتراضاتهم الفلسفية.

وللدفاع عن الإسلام في بيئة كتلك، استندت مدرسةُ المعتزلة الفكرية في فَهْمِها للإسلام إلى مصادر شَعرتْ أنها من الممكن أن تصمُدَ أمام شُكوك النقاد، الداخلية والخارجية. المصادر هي القرآن، والأحاديث النبوية التي أُجمع عليها، وغيرهما من مُفردات الإجماع التامّ بين المسلمين، وأخيراً حُجج العقل[٢٥]. لم يكن ذلك النوع من العقل، على الرغم من ذلك، الفطرةَ السليمة للبدو الذين يتأملون في السماء ليلاً. لقد كان هو التفكير المنطقي النظامي للتراث الأرسطي، والذي يُعتقد أنه قادر على كشف الحقائق العميقة وكشف الباطل دون اللجوء إلى الدين مطلقاً.

وكان على المعتزلة أولاً أن يضعوا رؤيةً مناسبةً للاهوت. فقد عظَّم القرآنُ اللهَ في آياته: ﴿سُبْحَـٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الصافات: ١٨٠]،

(٢٥) أبو هلال الحسن بن عبد الله العسكري، **كتاب الأوائل**، تحقيق وليد قصاب ومحمود المصري، ٢ ج ([القاهرة]: دار العلوم، ١٩٨١)، ج ٢، ص١١٩.

وإنه يتجاوز تماماً تصوُّرَنا العقلي. وفي الواقع إن الموضوع الأكثر مركزيةً في الوحي لمحمد ﷺ هو توحيد الله، وحدانيته المطلقة والمتعالية. ولكن الكتاب المقدس وصف الله أيضاً بعباراتٍ يمكن للبشر فهمُها؛ فهو يجلس على العرش فوق السماوات والأرض، ويتكلم إلى الأنبياء، وهو أقرب إلى الإنسان من حبل الوريد، وسيأتي أمامَنا يومَ القيامة مع صفوف الملائكة.

مَثَّلَ هذا مشكلةً خطيرةً للعقلانيين المسلمين. فكما لاحظ كلٌّ من الفيلسوف المسيحي اللاتيني المتعصِّب لأرسطو، بُوثيوس Boethius (ت ٥٢٥م)(*)، وفيما بعدُ موسى بن ميمون (ت ١٢٠٤م)(**)، أعظمُ نصيرٍ يهودي لأرسطو، «أنه لا يمكن أن يكون هناك أيُّ اعتقادٍ في وحدة الله إلا بالاعتقاد أنه جوهرٌ واحدٌ بسيطٌ دون أي تركيب أو تعدُّدٍ في العناصر»[٢٦] وفي التقليد الفلسفي اليوناني، أنَّ كونَ شيءٍ في أيِّ مكانٍ، كالعرش، أو فوقَ أيِّ شيء أو قريباً إلى شيء عنه إلى شيءٍ آخر؛ فإنه يجب أن يُحَدَّ ذلك الشيءُ في مساحة مُعينة. بعبارة أُخرى، يجب أن يكون جِسْماً. والجسم يجب أن يكون موجوداً في حيزٍ أكبرَ منه، ومن ثم فلا يمكن أن يكون [هو ـ أي الجسد] الخالق لكل الحيز. وعلاوة على ذلك، فإن الكيان الذي يتألَّف من أي عناصر مُركبة، مِثل كيان يمتلك «يداً» أو حتى «كلاماً»؛ سيحتاج إلى قوةٍ أكبر لتجميعه، ومن ثم فلا يمكن أن يكون ذلك الكيانَ الأكبر أو الوحيد الأبدي. وأخيراً، فالحركة، بالنسبة إلى أرسطو تستلزم التغيرَ، وفي رأيه أن لا شيء من المتغيرات يمكن أن يكون أبديّاً.

مفهوم أفلاطون عن المصدر النهائي لجميع الخلق كان أنه: «خَيْرٌ»، ولا

(*) أنيسيون بوثيوس (٤٨٠ ـ ٥٢٤م): فيلسوف وسياسي روماني مسيحي أرسطي، حاول التوفيق بين الفلسفة والكنيسة، واشتهر بترجماته لكتب أرسطو وأفلاطون، وبكتابه: **عزاء الفلسفة**، الذي دعا فيه لإحياء الفلسفة اليونانية القديمة في صورة أدبية، وهو أحد أكثر الأعمال شهرة وتأثيراً في العصور الوسطى (المترجم).

(**) موسى بن ميمون القرطبي (١١٣٥ ـ ١٢٠٤م): فيلسوف يهودي، ولد في قرطبة ثم انتقل إلى المغرب ففلسطين ثم مصر وفيها مات. كان طبيباً ورجل دين وفيلسوفاً، من أهم أعماله: **دلالة الحائرين**، و**مشناه توراة**، التي تتضمن المبادئ الثلاثة عشر للإيمان اليهودي (المترجم).

(٢٦) Maimonides, *The Guide for the Perplexed,* translated by M. Friedlander, 2nd ed. (New York: Dover Publications, 1956), p. 69, and John Mair, "The Text of the Opuscula Sacra," in: Margaret Gibson, ed., *Boethius: His Life, Thought and Influence* (Oxford: Basil Blackwell, 1981), pp. 209-211.

سبيلَ إلى معرفته. وفهم أرسطو مفهومَ الله بأنه اللامتغير، والعقل المطلق، الذي ولّد الكون، ولكنه مُنَزَّهٌ عن جميع تفاصيله المعيبة. منغمسين في التراث الهيللينستي، تصوَّرَ المعتزلةُ اللهَ على أنه ذات بسيطة، موحَّدةٌ، بعيدة، متعالية. وعَدْلُه يجعلُه تابعاً للعقل. وهو يطلبُ من البشر ما هو عادل فقط، ويمكن للإنسان أن يُدرك الحقائق الموضوعية للصواب والخطأ بعقله. وقالت المعتزلةُ إن للإنسان إرادةً حُرةً؛ لأنه إذا لم يكن قادراً على الاختيار بين الصواب والخطأ فسيعاقبه الله أو يُثيبه على شيءٍ خارج عن قدرته[٢٧].

شكَّلت إبستمولوجيا المعتزلة ولاهوتها الطريقةَ التي فهِموا بها النصوص الإسلامية. فقد كان إله إبراهيم شخصيّاً وفائقاً جداً بالنسبة إلى الفلاسفة الهيللينستيين. فليس مستغرباً أن يقرأ المعتزلة، بناءً على ذلك، آياتِ القرآن التي تبدو تجسيميةً بطريقة مجازية، فقوله تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر: ٢٢]، لم يكن لِيُفهمَ حرفيّاً. لم يكن ذلك إلا إشارةً رمزيةً للدلالة على علامات قوته[٢٨].

وفيما كان التزامُهم الأساسُ بحقيقة القرآن قد أجبر عُلماءَ المعتزلة على التفاوُض حول مثل تلك الآيات المشكلة، فإنه لم يكن لديهم الواجب نفسُه مع الأحاديث؛ فقد كان أيُّ حديث يرون أنه، بالنسبة إليهم، يتناقَض مع القرآن أو العقل، فإنه يجب أن يُرفض رفضاً صريحاً باعتباره مزيفاً [موضوعاً]. أحد تلك الأحاديث هو ما يُروى عن النبي ﷺ: «ينزل الله إلى السماء الدنيا في الثلُث الأخير من الليل..»، ومن ثم فإنه يُجيب دُعاءَ أولئك الذين لا يزالون مُستيقظين في الصلاة. رفض المعتزلةُ الحديثَ على اعتبار أنه مستحيل؛ لأنه يستلزم انتقالَ الله، ومن ثَمَّ كونه جسماً محلّاً للحدُوث [التغيير]. وفي حديثٍ آخر، يروي النبيُّ ﷺ كيف واجه موسى آدمَ في السماء، موبِّخاً إياه بسبب سَلْبِه جميعَ ذريته المستقبليّين الحياةَ في جنة عدن، فأجاب آدمُ أنّ موسى بكونه نبياً لله فعليه أن يعرف أنه ليس من العدل أن

(٢٧) Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, 2nd ed. (New York: Columbia University Press, 1983), p. 57.

(٢٨) محمود بن عمر الزمخشري، **الكشاف**، تحقيق عبد الرزاق مهدي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠١)، ج ٤، ص٧٥٤.

يلومَه على شيءٍ قد قضاه الله عليه، «فحجَّ آدمُ موسى»[٢٩]. أكَّدَ المعتزلةُ أنّ ذلك الحديث مُنافٍ للعقل، ولا يمكن أن يكون محمَّدٌ ﷺ قد أخبر به؛ لأنَّ الإنسانَ لديه إرادة حُرَّةٌ، ولا يمكنه تفاديَ اللوم من خلالِ الادِّعاء أن بعض الأفعال «قد كُتبت».

الشافعي وبدايات الإسلام السني

«يا أميرَ المؤمنين، لا تفعلْ!»، هذا ما ناشد به مالكٌ الخليفةَ العباسي ذات مرة. كان الحاكم قد اقترح أن يجعل **موطأ** مالك أساساً لتقنين الشريعة على امتداد الإمبراطورية الإسلامية، ولكن عالم المدينة أوضح أن كل منطقة من تلك المملكة قد صاغت طريقها الخاص لشريعة الله، ولا يمكن واقعياً التراجعُ عن هذا التنوُّع.

أعرب شاه وليُّ الله عن تقديره لهذه القصة، واستخدمها في كتاباته لإظهار كيف كان العالم الإسلامي مُتموضعاً جدّاً في القرن الثامن. ففيما لم يُغادِرْ أبو حنيفة الكوفةَ إلا قاصداً مكة لأداء الحج، كذلك لم يغادر مالكٌ المدينةَ إلا زائراً مكة المجاورة. وعلى الرغم من التنوُّع التوسُّعي للإمبراطورية الإسلامية، إلا أن علماءها قد تشبثوا بحدود مُدنهم. وكما لاحظ شاه ولي الله، أنه حينما يُقَرَّر رأيٌ معيّن في الفقه في منطقة، فإن العلماء هُناك «يعضون عليه بنواجذهم»[٣٠].

إلا أن تلميذَ مالكٍ الأشهر كان نموذجاً مختلفاً ورمزاً لتيار جديد. وُلد محمد بن إدريس الشافعي في غزّة، ودرس لسنوات عدة على يد مالك في المدينة، وعينه العباسيون والياً على مدينة نجران باليمن، وسافر إلى بغداد ليدرس على يد [محمد بن الحسن] الشيباني، أحد تلاميذ أبي حنيفة، ثم تُوفي مستقراً في مصر. وأظهرت أسفارُ الشافعي له كيف كانت المدارس الفقهية الإسلامية المحليّة معزولةً حقاً.

والغريب، أنه على الرغم من تعددية الأصوات التي لا يمكن إنكارها، فقد كان الإجماع هو الدليل الأقوى الذي يمكن للعلماء المسلمين أن يلجؤوا

---

(٢٩) **صحيح مسلم**، كتاب القدر، باب حجاج آدم وموسى.

(٣٠) شاه ولي الله الدهلوي، **حجة الله البالغة**، ج ١، ص٤٨١.

إليه في السجالات الفقهية والعقدية. ونقلاً عن أحد عُلماء المسلمين الأوائل، شرح شاه ولي الله كيف أنه حين يصل «رؤوسُ الناس وخيارُهم» إلى إجماعٍ في الآراء حول قضية في الفقه أو العقيدة غير مذكورة في النص، فإنه يُقضَى بهذا الرأي فوراً[٣١]. ولكن غالباً ما كان يدَّعِي كلا الطرفيْن في النزاع العلمي الإجماعَ، كما حدث في المراسلات السجالية الشهيرة بين تلميذ أبي حنيفة أبي يوسف والأوزاعي كبير عُلماء بيروت[٣٢]. وإدراكاً منه لهذه السخافات، فقد رفض الشافعيُّ مُعظَمَ دعاوَى الإجماع باعتبارها متوهمةً، على الرغم من تأكيده على سلامة هذا المفهوم. وأوضَح أنَّ الأركانَ الأساسية للإيمان والممارسات الإسلامية كانت في الحقيقة مُجمَعاً عليها من قبل الجميع، مثل الصلوات الخمس، وتحريم الخمر، وهو ما يُمثِّل «[أشياء من] أُصول العلم دون فُروعه [ودون الأصول غيرها]»، كما أوَضَح[٣٣].

وفي ضوءِ هذا الخلاف تساءل شاه ولي الله: ما الذي يمكن أن يقدِّمَ الخيطَ الناظم الذي يوحِّدُ الجهودَ التفسيريةَ للعلماء، ويكون بمثابة المعيار الأعلى المشترك للاستدلال؟ شرح ولي الله أنَّ الشافعيَّ «أخذ الفقهَ من الرأس». فكان الجواب بالعودة إلى أحاديث النبي ﷺ[٣٤]. فقد آمنت جميع البلدان والعلماء المتنوعين إيماناً راسخاً بالتمسُّك بسُنَّة النبي ﷺ على أنها سابقة مطلقة. إلا أنه قد كانت لديهم آراء مختلفة حول كيفية فَهْم هذه السُنَّة وإثباتها. فبالنسبة إلى أبي حنيفة، كان ذلك من خلال الأحاديث القوية المعترَف بها في الكوفة، ثُم من خلال تعاليم الصحابة الذين استقرّوا فيها. وعلى الرغم من أن مالكاً قد حرص على جمع الأحاديث إلا أن الأمر بالنسبة إليه كان أنه لا سِجِلَّ أفضلَ للسنّة من مُمارسة الناس في مدينة النبي ﷺ [عمل أهل المدينة].

---

(٣١) هذه العبارة منسوبة إلى ميمون بن مهران (ت: ٧٣٥ ـ ٧٣٦م). انظر: أحمد بن عبد الرحيم شاه ولي الله الدهلوي، **الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف**، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة (بيروت: دار النفائس، ١٩٨٣)، ص٥١.

(٣٢) Zafar Ishaq Ansari, "Islamic Juristic Terminology before Shafi'i: A Semantic Analysis with Special Reference to Kūfa," *Arabica*, vol. 19, no. 3 (1972), pp. 282-287.

(٣٣) محمد بن إدريس الشافعي: **الرسالة**، تحقيق أحمد شاكر (بيروت: المكتبة العلمية، [د. ت.])، ص٥٣٤ ـ ٥٣٥؛ **والأم**، ٧ ج (القاهرة: دار الشعب، ١٩٦٨)، ج ٧، ص٢٥٧.

(٣٤) شاه ولي الله الدهلوي، **حجة الله البالغة**، ج ٢، ص٤٨٧.

ولكن، كما عبَّر الشافعي، قد تعارضت جميع تلك الفهُوم المفترض أنها دقيقةٌ للسُّنَّة مع بعضها البعض. وأعرب الشافعيُّ عن اعتقاده أن الطاعة الدقيقة للكلمات الحقيقية التي وردت في الأحاديث النبوية يمكن أن تمثِّل رُؤيةً صحيحةً وموحَّدة للانتصار للسُّنة. وكان ذلك شعار مجموعة ديناميكية جديدة، ولكنها شديدة المحافَظَة، حدَّد الشافعيُّ هُويتَها، أطلقوا على أنفسِهم لقب «أهل السنة والجماعة»، وستصبح رؤيتهم للدين تُعرف بلقب مُختصر «الإسلام السُّنّي».

وخاض الشافعي بنفسه الجدالَ، ليس فقط مع تلاميذ مالك الآخرين وأنصار أبي حنيفة، ولكن أيضاً مع المعتزلة. وكان هدفه الارتقاءَ بالأحاديث إلى دور العدسة الرئيسة لفهم الرسالة القرآنية. فانتقد الشافعي الكوفيين لاتباعهم التفكيرَ القياسي فيما ينبغي عليهم أن يُصغوا فيه إلى قولِ النبي ﷺ أولاً وقبل كل شيء. كما انتقد بشدّةٍ مفهومَ «الاستحسان»، الذي اعتبره بمثابة افتراض أن الله لم يقدم توجيهاتٍ واضحةً بشأن قضية ما. كما هاجم مبدأهم أنه لا يمكن استخدام أحاديث أخرى غير تلك التي تُعتبر صحيحةً بوضوحٍ لدى دائرة أبي حنيفة للحُكم في تفسير الآيات القرآنية.

تحمل المعتزلة العبءَ الأكبر لحملة الشافعي؛ إذ اعتبر الشافعي شكوكَهم حول الأحاديث ابتداعاً. لقد سأله المعتزلةُ في مناظراتهم معه كيف له أن يضع مجرَّدَ أحاديث يرويها «عن رجلٍ عن آخر» على نفس مستوى القرآن. حتى إن بعضَهم كان قد رفض فكرةَ أن يكون أيُّ شيء آخر غير القرآن والعقل يمكن أن يُستخدم كأساسٍ للتشريع مُطلقاً. واستندوا في فكرتهم تلك إلى الآية القرآنية التي تصف القرآن بكونه ﴿تِبۡيَٰنٗا لِّكُلِّ شَيۡءٖ﴾ [النحل: ٨٩]. فكان ردُّ الشافعي على ادعائهم، أن القرآن قد أمر المسلمين في واقع الأمر أن يطيعوا الرسولَ ﷺ، فبعد وفاته ﷺ أصبح الطريق الوحيد للإلمام بتعاليمه من خلال الروايات عن أقواله وأفعاله. وتساءَل، إذا ما ادَّعى خصومُه قُدرتَهم على استخلاص مجموعة تامة من الفقه والعقيدة من القرآن وحده، فكيف لهم أن يعرفوا كيفية الصلاة والصيام، ولم يرد وصف أيٍّ منهما في القرآن بأي قدرٍ من التفصيل؟ يجب أن تكون هناك بعض المصادر للحصول على التعليمات الإلهية للإنسان خارج صفحات القرآن،

والتي من خلالها تُعرف هذه التفاصيل، وذهب الشافعي إلى أن هذا المصدر كان الأحاديث[٣٥].

لقد كان الخصوم المعتزلة في هذا النقاش من المسلمين الأتقياء والمتعلِّمين، ومع ذلك، فقد اعتَبروا أن الممارسات الإسلامية الأساسية، مثل الصلاة، كانت مأخوذةً حقّاً من خارج القرآن ـ من التقليد الحي للمجتمع الإسلامي، والذي ورث تلك التقاليد الدينية جيلاً بعد جيل. وهذا لا يعني أن المسلمين يجب أن يلتفتوا إلى الأحاديث الآحادية في كلِّ تفصيلةٍ من الشريعة.

وأقرَّ الشافعيُّ أن جَعْلَ الأحاديثِ المصدرَ الرئيس للتفصيل في الفقه الذي يُغطي كل شيء ابتداءً من البيوع إلى الزواج والطلاق، سيعني الاعتمادَ على مصدرٍ أقلَّ يقيناً من القرآن أو التقاليد الحية. ولكن النبي ﷺ قد أرسل مجموعةً من الصحابة إلى المستوطنات البعيدة لتعليم الإسلام لسكَّانها، وكانت تلك المجتمعات تعتمد على تلك المصادر الفردية. فإذا كان يُمكن للمرء أن يُحرزَ الثقةَ في صِحَّةِ روايةٍ ما منقولةٍ عن النبي ﷺ، أليس من الأفضل للمرء اتباع النبي عوضاً عن عقله الخاص غير المعصوم عن الخطأ؟

كانت الإبستمولوجيا الجديدة وطريقةُ التفسير التي اقترحها الشافعيُّ وأهل السُّنَّة الأوائلُ موقفاً مقلوباً لذلك الموقف الذي اتخذه الكوفيون والمعتزلة. فالقرآن الكريم ليس المصدر الأقوى لفهم الرسالة الإسلامية. لا جدال أنه كلمة الله، ومن ثم فلا نظير له في المكانة الأنطولوجية. ولكن، وكما أوضح شاه ولي الله، فإنَّ أهل السُّنَّة الأوائل اعتبروا أن «السُّنَّة قاضِيَةٌ على القرآن، وليس القرآن بقاضٍ على السُّنَّةِ»[٣٦]. القرآن والسُّنة يعملان جنباً إلى جنب، والقرآن كتابٌ بلا مفتاح، لا يمكن وُلوجه من دون السُّنة. فقد تضمّن القرآنُ مُجملَ رسالة الله، إلا أن السُّنة شرحت وضبطت وأضافت إليه من أجل نقل التوجيه الإلهي الكامل.

يمكن أن تُخصِّصَ الأحاديثُ النبوية أحكامَ القرآن وتقيِّدها، كما هو

(٣٥) الشافعي: **الأم**، ج ٧، ص٢٥٠؛ و**الرسالة**، ص١٧٧.

(٣٦) عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، **السنن**، تحقيق فوزي أحمد زمرلي وخالد العلمي، ٢ ج (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٧)، ج ١، ص١٥٣.

الحال في قضية مُعاقبة السارق. كما يمكن أن تفسِّر الأوامرَ القرآنية المجملة، على سبيل المثال: من خلال تفصيل الحركات والكلمات المحددة التي تكوِّنُ هيئةَ صلاة المسلمين. والأحاديث باستطاعتها أيضاً إضافة أحكام جديدة على تلك التي سبق أن ذُكرت في الكتاب المقدس. فقد حرَّمَ القرآنُ زواجَ الرجال من أُمهاتهم وأخواتهم وبناتهم وبنات إخوانهم وعماتهم وأمهات نسائهم (مع تحريم مماثل لذلك للنساء)، وتضيف الآية: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤]، فأضافت الأحاديثُ أنه لا يجوز للرجل أن يتخذ امرأةً وعمتها/خالتها، ضَرَّتيْن[٣٧]. وبالنسبة إلى أهل السُّنة الأوائل، لا يمكن أن يكون هناك أيُّ تناقُضٍ بين حديث صحيح مروي عن النبي ﷺ والقرآن، فقد كانا شطريْن لوحيٍ واحد. كانت الأحاديثُ مجرَّدَ تفسيرٍ للمعنى الحقيقي للكتاب المقدس.

شرح شاه ولي الله كيف مَحَتْ رؤيةُ الشافعي للفقه الحدودَ الإقليمية، وتأسَّست على بنيةٍ مُشتركة من الأحاديث، وأحكام الصحابة، ونَسَقٍ موحَّد لاستخدام العقل. فالعثور على إجابةٍ تساؤلٍ جديد حول كيفية التصرف أو القضاء بين الناس سيبدأ باستشارة آيات القرآن والأحاديث الصحيحة معاً. لم يكن للممارسة المحلية للمدينة أو تعاليم الكوفة أيُّ وزن. وإذا لم يُحصَلْ على إجابة شافية لذلك التساؤل من القرآن أو الأحاديث أو الأحكام التي كانت محلَّ إجماعٍ عام بين المسلمين الأوائل، فعندها يستطيع العالِمُ البحثَ عن حُكم مِنَ قِبل صحابي معروف، أو استخدام تفكير قياسي صارم يكون أساسُهُ الآياتِ القرآنيةَ أو الحديث.

لقد كان استخدام الشافعي للعقل في استمداد الفقه أكثرَ تقييداً من مفهوم الاستحسان الواسع لدى أبي حنيفة. وعلى وجه الخصوص، فقد فضَّل شكلاً من أشكال القياس المعروفة باسم «القياس الجلي» (والمعروف في التراث الفكري الغربي بـ«الأَوْلَى fortiori» أو «بالأقوى by the stronger» منطقيّاً). وهنا فإنّ وجودَ عاملٍ ما في شكلٍ خفيفٍ أو متوسطٍ في حالةٍ ما، ثم تشترك معه حالةٌ أخرى يكون فيها العامِلُ نفسُه جليّاً بشكل كبير: فقد

(٣٧) محمد بن الأمير الصنعاني، **سبل السلام شرح بلوغ المرام**، تحقيق محمد عبد الرحمن المرعشلي، ٤ ج، ط ٣ (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠٥)، ج ٣، ص١٧٠.

يستلزم ذلك أن تشترك تلك الحالةُ الأخرى مع الحالةِ الأولى في الحكم نفسِه. واستخدم الشافعية هذا المنهجَ في مسألة ما إذا كان يمكن للمرأة أن تؤمَّ الرجال في صلاة الجماعة. فلا يوجد حديثٌ بأي درجة من الصحة في هذا الموضوع، ولم يضع أيٌّ من الصحابة حكماً واضحاً عنه. وعلى الرغم من أن الأحاديث لم توضح حُكمَ إمامة المرأة، إلا أن الأحاديث قد أوضحت أنه في جماعة الرجال والنساء في الصلاة فإنَّ النساء يصطفِفْن وراء الرجال للصلاة. وبما أن المرأة لا يمكن أن تكون في نفس صُفوف الرجال، فمن باب أولى لا يمكنها أن تكون أمامهم لتؤمَّهم في الصلاة(٣٨).

كما ابتكر الشافعيُّ وأتباعُه طريقةً تفسيريةً جديدةً لاستنباط الأحكام من النصِّ، وهي المعروفة باسم «مفهوم المخالفة»، والتي تقول إنه إذا أدلى القرآنُ والأحاديث ببيانٍ إيجابي عن شيء ما، فإن البيان السلبي سيكون صحيحاً بالنسبة إلى سائِر ما عداه. فعلى سبيل المثال، يشجِّع القرآن أولئك الذين يتوافقون على قرض أن يُبرموا اتفاقاً كتابيّاً، وأن يتخذوا شاهدين من رجالهم، فإن لم يجدوا فرجل وامرأتان، كما أوضحت الآية ﴿أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ﴾ [البقرة: ٢٨٢]. ولأن القرآن يخصِّص إمكانية أن تصبح النساءُ شاهداتٍ في المسائل المالية، فقد خلُص الشافعي إلى أن تلك هي الحالات الوحيدة التي يمكن للنساء فيها أن يكُنَّ شاهداتٍ أمام القضاء. ووفقاً لمفهوم «المخالفة»، فإنه حينما يأمر اللهُ المسلمين أن يعتمدوا على النساء في حالةٍ واحدة فإن ذلك يعني مَنْعَهُن في سائر الحالات عداها (مع استثناء حالات الضرورة، كالتي تتضمن مجالاتٍ محصورةً على الإناث، كالشهادة على الولادة). لم يقبل أبو حنيفة، من جهةٍ أخرى، مفهوم المخالفة، وسمح للنساء أن يشهدن في جميع مجالات الشرع، ماعدا بعض الحالات التي يتضمن عقابُها الإعدامَ أو عقاباً بدنياً شديداً، والتي لم يُسمح بها بناءً على إجماع الكوفيين ضد ذلك(٣٩).

---

(٣٨) أبو سليمان حمد الخطابي، **معالم السنن**، ٤ ج، ط ٣ (بيروت: المكتبة العلمية، ١٩٨١)، ج ١، ص١٧٤. انظر الفصل الخامس لمزيد من هذه المسائل.

(٣٩) أحمد بن الصديق الغماري، **مسالك الدلالة على مسائل متن الرسالة**، ط ٣ (القاهرة: مكتبة القاهرة، ١٩٩٥)، ص٢١٧ ـ ٢١٨، و Abu al-Walid Muhammad Ibn Rushd, *Distinguished Jurist's Prime,* translated by Imran Khan Nyazee, 2 vols. (Reading, UK: Garnet, 1996), vol. 2, pp. 259-260.

وعلى الرغم من أنّ الركيزة الرئيسة للمنهجية الفقهية للشافعي كانت رَفْضَ الأعراف والممارسات المحلية كمصدر تأسيسي للتشريع، إلا أن ذلك لا يعني أنه أو أتباعه نَفَوْا أيَّ مرونة في الشريعة. فلقد سلَّم الشافعيُّ، جنباً إلى جنب مع أبي حنيفة ومالك وجميع نُجوم الفقه، بأنَّ الأعراف المحلية (العرف قد خَطَّتْ حَوَافَّ وأسْطُحَ الاتِّصالِ بالفقه في أيِّ بيئة محلية. فعلى سبيل المثال، اتَّبع الشافعيُّ ما ورد في الحديث النبوي الذي يقول: «البيِّعان بالخيار ما لم يتفرَّقا»، إلا أن الحديث لم يبيِّنْ ماذا يعني بـ«ما لم يتفرَّقا»، أحينما يغادر المشتري محلَّ البيع أم حينما يغادر كلاهما السُّوقَ في نهاية اليوم؟ فقد تُرِك تعريف «التفرق» إلى الأَعْراف المحلية لكي تحددها.

جمع الأحاديث ونقدها

لقد حفظَ تكتُّلُ «أهل السُّنَّة والجماعة» في وقت الشافعيّ الإسلامَ من النسيان. هذا ما اعتقده أهلُ السُّنة أمثال شاه ولي الله. فقد كان كلٌّ من المسيحيين واليهود والمسلمين الضالين كالمعتزلة يؤمنون بالوحي من الله، لكنهم ضلُّوا عن الصراط المستقيم والتعاليم النقية الواضحة لأنبيائه. ولتذكير قارئيه بتلك النقطة، اعتمد شاه ولي الله على الترسانة السُّنّيّة المخزَّنَة جيداً من الأدلة المضادة للمعتزلة. فثَمّةَ الحديث الذي يصوِّرُ النبيَّ ﷺ مُتنبئاً بخطأ المعتزلة بحِيَاكة دقيقة، مُديناً نبذَهم للأحاديث، مع ما هُو أكثر من الإلْمَاح إلى ازدِرَاء نُخبَوِيَّتهم: «ألا يُوشك رجلٌ شبعان على أريكته يقول: عليكم بهذا القرآن، فما وجدتم فيه من حلال فأحلوه، وما وجدتم فيه من حرام، فحرموه»، «وإن ما حرم رسول الله كما حرم الله»[٤٠].

وقد استشهد الشافعيُّ بهذا الحديث ما لا يقلُّ عن ثلاث مرات في إحدى مناظراته مع المعتزلة[٤١]. وعلى الرغم من كلِّ ازدِرائه لخصُومه، فلم تكن النخبويةُ الفكرية هي ما جعلت المعتزلة متشككين في الأحاديث، بل كانت مشكلةُ تفشِّي تزوير [وضع] الحديث، وكان اعتراضُهم مشروعاً. إذا كان المسلمون يريدون حقّاً أن يتجنّبوا العقلَ والأعراف المحلية، وفي

(٤٠) شاه ولي الله الدهلوي، **حجة الله البالغة**، ج ١، ص٤٠٠.
(٤١) الشافعي، **الرسالة**، ص٨٩، ٢٢٦، ٤٠٣.

المقابل أن يستخلصوا تفاصيلَ نظامٍ قانوني وشعائري شامل من عدد لا يُحصى من الأحاديث، فكيف يمكنُ أن نقول: إن حديثاً ما هو حقّاً من كلمات النبي ﷺ؟

الإجابة التي قدَّمها أهلُ السُّنة أمثال الشافعي ستحدِّد الإسلامَ السني وتُصْبِح السمةَ المميزة له. سوف يُستخدم الإسناد، أو سلسلةُ الرواة، للتحقُّقِ من الأحاديث وضمان صِحَّة المعرفة الدينية. المسلمون ليسوا بحاجة لقَبول الأحاديث بصورة عمياء. في الواقع، يجب ألا يقبلوا أيَّ تعليمات أو ادعاءات من دون تمحيص. وبدلاً من ذلك، فإن عليهم أن يمتثلوا لما جاء في الحديث: فقط إذا وجدوا أنَّ سندَه يدل على أنه قد رُوي بشكلٍ صحيح عن النبي ﷺ. «الإسناد من الدين»، كما أعلن أهل السُّنة المعاصرون للشافعي. «ولولا الإسناد، لقال من شاء ما شاء»، هذا ما قاله أحد أهل السنة الأوائل حول حفظ سلاسل الرواة في نقل النصوص والمعرفة الدينية المقدسة، وهو ما وضع المسلمين في مكانةٍ مختلفة عن أتباع الديانات الأخرى. وقد كرس شاه ولي الله كتاباً كاملاً لأجل الاحتفاء بذلك قائلاً: «لو لم يكن الإسناد واصِلاً لم تبقَ الشريعةُ»[٤٢].

ومن أجلِ تحديد ما إذا كان يمكن الاعتماد على الإسناد، اقترح الشافعي منهجاً نقدياً كان قد وُضع من خلال شبكة من عُلماء مكة والمدينة والعراق وشمال شرق إيران، وجميعهم متخصّصون في الحديث. ومن بينهم معلّم الشافعي نفسُه، مالكٌ، على الرغم من أنه لم يكن هو نفسه مُساهماً مُهمّاً في نقد الرواة، إلا أنه قد أعطى الشافعي مُلخَّصاً مُفيداً لهذا المنهج، «إذا حدَّث الثِّقةُ عن الثقة حتى ينتهيَ إلى رسول الله ﷺ، فهو ثابتٌ عن رسول الله ﷺ»[٤٣]. ولكي يكونَ الرجلُ جديراً بالثقة، أوضح الشافعي أنه يجب أن يكون مُسلِماً معروفاً بالصدق، يروي الحديث الذي سمعه تماماً كما سمعه، وأن يصرِّح بالمصدر الذي سمع منه.

---

(٤٢) المكي، **قوت القلوب في معاملة المحبوب**، ج ١، ص١٣٧؛ وأحمد بن عبد الرحيم شاه ولي الله الدهلوي، **الإرشاد إلى مهمات الإسناد**، تحقيق أحمد حسن خان (لاهور: مطبعة الأحمدي، [د. ت.])، ص٣.

(٤٣) الشافعي، **الأم**، ج ٧، ص١٧٧.

والأهم من ذلك أنه لا بد أن يعزِّز تلك الأحاديث التي رواها ذلك الشخصُ للآخرين ما رواه علماءُ مُعتبرون آخرون من الأحاديث. فإذا خالف ذلك الشخصُ ما رواه الآخرون فلا يمكن الوثوقُ به. ولا بدَّ أن تمتد تلك السلسلةُ من الرواة الذين يروي جميعُهم الحديثَ عن شيخه وهلمَّ جراً، من دون انقطاع إلى النبي ﷺ نفسه. وخلال زمن الشافعي، كانت تلك السلاسل تمتدُّ عادةً من ثلاثة أشخاص إلى خمسة أو ستة وصولاً إلى محمد ﷺ. وأي انقطاع في السلسلة، كأن ينسَى شخصٌ مَن أخبره بذلك الحديث، أو يرويه عن شخصٍ لم يلتَقِه قطُّ؛ يجعل ذلك الحديثَ ضعيفاً[٤٤].

ويُعتبر الحديثُ الذي استوفى جميعَ تلك المتطلبات «سليماً» (صحيح. وإن كان قد رُوِي على نطاق واسع من خلال العديد من دوائر المحدثين، فإنه يعتبر حديثاً «معروفاً جيداً» (مشهور. ويعرف الحديث الذي فيه بعضُ الخلَلِ في سلسلة روايته بـ(الضعيف. كانت قُوة سلسلة الإسناد هي ما يحدِّدُ ما إذا كان ينبغي اعتبار الحديث من أقوال النبي ﷺ أم لا. فحديث: «إنما الأعمال بالنيات» ربما يكون قد رُوِيَ بمجموعةٍ محدودة من الأسانيد فقط، ولكن تلك الأسانيد كانت موثوقةً، بمن فيها الشافعي. وخلافاً لأتباع أبي حنيفة فقد كان الشافعي مُضطرّاً لقبول ذلك الحديث باعتباره مُلزماً. وفي الواقع، قد ذكر أحد أقرانه المقربين له في بغداد، في إحدى المرات، أن هذا الحديث ينبغي أن يُدرج في كل بابٍ من كتب الفقه[٤٥].

شرح شاه ولي الله في نقاشه حول جمْع الأحاديث ونقدها الحقيقةَ الحاسمةَ أنَّ رواية الأحاديث ودراستها ظلت محليّةً، مثلها مثل الفقه، واللاهوت؛ حتى وقتِ الشافعي في أواخر القرن الثامن الميلادي. فقد أباح أبو حنيفة وأتباعُه في الكوفة للمسلمين أن يستهلكوا كمياتٍ غيرَ مُسكِر من المشروبات الكحُولية غير المشتقّة من نبيذ العنب «الخمر» المحرّم في القرآن (لقد حرموا السُّكْرَ نفسه بالقياس، وبما ورد في حديثٍ صحيح ينص على أنّ

---

(٤٤) الشافعي، **الرسالة**، ص٣٧٠ ـ ٣٨٣؛ وأبو أحمد عبد الله بن عدي، **الكامل في ضعفاء الرجال**، ٧ ج (بيروت: دار الفكر، ١٩٨٥)، ج ١، ص١٢٥.

(٤٥) جاءت هذه العبارة عن ناقد الحديث البصري الشهير عبد الرحمن بن مهدي، الذي كتب الشافعي **الرسالة** بناءً على طلبه كما هو مفترض؛ **جامع الترمذي**، كتاب فضل الجهاد، باب ما جاء فيمن يقاتل رياء وللدنيا.

السكرَ مِن أيِّ مشروبٍ حرامٌ)[٤٦]. إلا أنهم لم يسمعوا قطُّ بتلك الأحاديث التي انتشرت على نطاق واسع في أماكن أُخرى، أنّ «كل مُسكر حرام»، و«ما أسكر كثيرُه فقليلهُ حرامٌ».

وخلال جيل الشافعي، كان العلماء قد بدؤوا الترحال على نطاق واسع. وفيما أصبح يُعرف باسم «الرحلة في طلب العلم»، كرس المسلمون أعمارَهم لجمْع كلمات النبي ﷺ ذارِعين الطرُق المؤدية شمالاً نحو إيران وجنوباً إلى الجزيرة جيئةً وذهاباً بحثاً عن الأحاديث. وقد سافر أحدُ تلامذة الشافعي في بغداد إلى دمشق والبصرة والكوفة للدراسة على يد العلماء وسماع الأحاديث، حتى إنه غامر بعيداً نحو جبال اليمن الخضراء للدراسة على يد كبار أئمة الحديث في إحدى المراكز التجارية الكبيرة، صنعاء. إنه أحمد بن حنبل، الذي جمَع الأحاديثَ التي سعى وراءَها في مجموعة كبيرة عُرفت باسم «**المسند**»، وأصبح واحداً من أكبر الشخصيات النموذجية المبجّلة في الإسلام السُّني.

وضع العقل في مكانه في اللاهوت والفقه السُّنيّيْن

وصل شاه ولي الله إلى مكَّة في خريف عام (١٧٣٠م)، قبل عدة أشهر من بدء موسم الحج، إذ كان من الطبيعي أن يقضي العلماء شهوراً وحتى سنوات في عُزلة دراسية مُجاورين بيتَ الله الحرام. فحينما دخلت أيامُ الحج المقدسة، لفَّ الرجل الهندي [شاه ولي الله] نفسَه في خرقتين من القماش الأبيض دلالةً على إحرام الحاج، واتخذ طريقَه مع الآلاف من الآخرين تُجاه الحجر الضخم ذي الحدود المكعبة المكسوّ بالقماش الأسود، الذي يقف شاهقاً في وسط المسجد الحرام. كان كل حاجٍّ يكرِّر مراراً وتكراراً نداءَ إبراهيم: «لبَّيْكَ اللَّهُمَّ لبَّيْكَ، لبَّيْك لا شريكَ لك لبَّيْك، إنَّ الحمدَ والنعمة لك والملك، لا شريك لك». كانت الكعبة الوجهةَ الوحيدة للحُجَّاج، ومرساةً للوديان الصخرية حول مكة، ومحور الكون بالنسبة إلى المسلمين. واتباعاً للشعائر الإبراهيمية التي علَّمها محمد ﷺ لأتباعه، كان طواف حشد الحجيج حولها سبع مرات. وقد حاول، ذلك الدؤوب [شاه ولي الله]،

---

(٤٦) الخوارزمي، **جامع مسانيد الإمام الأعظم**، ج ٢، ص٢٣٦ و٢٤٢.

متخطياً ضغطَ الحشد نحو الكعبة لتقبيل الحجر الأسود ذي السطح الأملس المتضمَّن في أحد أركانها. لا يُعتبر ذلك أحدَ أركان الحج، إلا أن تقبيل الحجر كان، كما كتبَ شاه ولي الله في إرشاداته عن الحج، «على جِهَةِ الاتِّباع للنبي ﷺ»[٤٧]. وفي الواقع، إن حديثاً مِن التي تضمنها كتابُ ابن حنبل «**المسند**» قد روى قولَ الخليفة عُمر حينما استلمَ الحجرَ الأسود: «إني لأعلم أنك حجرٌ لا تنفع ولا تضرُّ، ولولا أني رأيت رسولَ الله ﷺ يقبِّلك ما قَبَّلْتُك»[٤٨]. كان تقديمُ الاعتماد على الأحاديث على الأدوات العقلية مثل مفهوم الاستحسان العلامةَ المميزة للمدرسة السُّنية الناشئة عموماً. فقد وعوا جيداً، أكثر من أي طائفة أُخرى، التحذير القرآني من الاعتماد المفرط على العقل الإنساني، سهل الانقياد، في معرفة الله والفضيلة. لقد كتب أحد محبِّي ابن حنبل المعاصرين في بغداد دفاعاً عن الاعتقاد السني:

«نحن لا ننتهي في صفاته ﷻ إلَّا إلى حيث انتهى إليه رسول الله ﷺ، ولا ندفع ما صحَّ عنه، لأنه لا يقوم في أوهامنا، ولا يستقيم على نظرنا،... ونرجو أن يكون في ذلك من القول والعقد سبيل النجاة، والتخلصُ من الأهواء كلها غداً، إن شاء الله تعالى»[٤٩].

ولم يكن مُستغرباً أن تكونَ الطريقةُ المستخدمةُ من قِبل علماء أهل السُّنة لفرز الأحاديث الصحيحة من الموضوعة لم تُشر إلى أي فحْصٍ لمعنى الحديث محلِّ البحث. وكانوا جميعُهم من أتباع أبي حنيفة والمدرسة اللاهوتية [الكلامية] للمعتزلة (إذ إنَّ العديدَ من أتباع مذهب أبي حنيفة كانوا في الواقع مُنتهجين الفكرَ الكلاميَّ للمعتزلة)؛ قد استخدموا القرآنَ وإجماعَ المسلمين والعقلَ كمعيار لتحديد ما إذا كان الحديثُ المنسوب إلى النبي ﷺ صحيحاً أو موضوعاً، فكان لزاماً أن يُختَبَر ما جاء في تلك الأحاديث بناءً على تلك المعايير. فإذا تعارض حديثٌ مع أي من تلك المعايير، فإنه لا

---

(٤٧) أحمد بن عبد الرحيم شاه ولي الله الدهلوي، **المصفى شرح الموطأ** (دلهي: مطبعة الفاروق، ١٨٧٦)، ج ١، ص٢٩٤.

(٤٨) **مسند أحمد بن حنبل**، ج ١، ص٢١ و٤٥.

(٤٩) عبد الله بن مسلم الدينوري ابن قتيبة، **تأويل مختلف الحديث**، تحقيق محمد زهري النجار (بيروت: دار الجيل، ١٩٧٣)، ص٢٠٨.

يمكن أن يكون صحيحاً، ولا بد أن يكون مزوّراً [موضوعاً] بغضّ النظر عمن ادعى أن النبي ﷺ قد قاله.

كان ذلك بدعةً صريحةً بالنسبة إلى أولئك السُّنِّيين الناشئين. **فأولاً**، وقبل كل شيء، عارض هذا الافتراضُ رؤيتَهم لكيفية قيام النصّيْن الدينيين بمهامهما: فالأحاديث، كوحداتٍ تكوّن السُّنَّةَ، قد فسَّرت القرآنَ وأضافت إليه. وما قد يبدو معارِضاً للنص القرآني قد يكون في نهاية الأمر شارحاً لمعناه الحقيقي، كما كانت الحال مع الحديث الذي ينهى الرجال عن الزواج من امرأة وخالتها/عمتها في الوقت نفسِه. **ثانياً**، لم يكن العقل البشري صالحاً - مع فهمِه المحدود للواقع وعدم قُدرته على استيعاب قوة الله والحقيقة - ليكون بمثابة الاختبارِ الحقيقي للحكمة التي ينطق بها النبي. وكما أشار شاه ولي الله، فعندما يتعلق الأمر بمعرفة ما هو الأفضل، فرسول الله ﷺ «أوثقُ عندنا من عقولنا»[٥٠].

كان الحلُّ السُّنّي لمشكلة تصحيح الأحاديث هو محاولة إزالة العقل من تلك العملية، والتركيز على تتبُّع سلاسل الرواية وتقييمها بدلاً من فحصِ ما تحويه. لقد بحث عُلماء الحديث من أهل السُّنة وجمعوا في رجالِ الأحاديث كتاباً بعد كتاب، تحت عناوين مثل «**كتاب الثقات**»، و«**الكامل في ضُعفاء الرجال**»، التي هي قوائمُ أُدرج فيها رُواةُ الحديث. فحدَّد كلاهما شيوخَ الرواة وتلاميذهم، ومن ثَمَّ الأدلة على وثاقتهم أو ضعفهم.

إلا أنه لا يمكن استبعاد العقل تماماً. ولا يمكن إيقافُ التحيُّزات والحساسيات. فنُقَّاد الحديث من أهل السُّنّة لم يستطيعوا المساعدة على التوقف أمام الأحاديث التي يبدو أنها مُستحيلة أو غير مألوفة، أو مخالفة لما يعتبرونه التعاليم الأساسية للنبي ﷺ. لكن نُقاد الحديث من أهل السُّنة، وعلى عكْس العقلانيين، لم ينظروا في تمحيص معنى الأحاديث ليكون وسيلةً مستقلةً في النقد. كانت تلك النقطة تابعةً فقط لنقد الأسانيد. وكانت أي مشكلة ظاهرة في معنى حديثٍ ما مجرَّدَ عَرَضٍ لمرضِ سلسلةٍ ضعيفةٍ من الرواة. وربما يسمح وجودُ راوٍ غير معروف في الإسناد أو وَهْم مِن ذاكرة راو ثقة بمرُور ذلك الخطأ. وناقد الحديث فقط هو من يعثرُ على العِلّة.

---

(٥٠) شاه ولي الله الدهلوي، **حجة الله البالغة**، ج ١، ص٥١.

وفي حالاتٍ نادرة، نجد انعطافاتٍ خاطفةً من عَجَلاتِ العقل تتحوّل خلفَ صفحات النقْد السُّنّي لرواة الحديث. فقد أدرج أشهرُ عُلماء الحديث من أهل السُّنّة، البخاري، حديثاً كدليل على عدم صحة رواية أحد الرواة لحديث زعم فيه أن النبي ﷺ قد حذر أن «الآيات بعد المئتين». وقد أوضح البخاري أن ذلك الحديث لا يمكن أن يكون صحيحاً؛ إذ إنّ تلك السنين المئتين قد مرَّت، ولم يكن من الآيات شيءٌ(٥١).

من المنطقي أن تكون مثل هذه التصريحات نادرةً. فالاعتراف بأنّ بابَ عقل الإنسان الضعيف لا يمكن أن يُغلق تماماً قد يعني أن ادعاء أهل السُّنة المحافظة على تعاليم النبي ﷺ الحقيقية ربما يكون موصوماً بالذاتية. فقد يخلُصُ البخاري إلى أن «بعد مئتي عام» قد تعني «بعد مئتين وخمسين عاماً، أو خمسمئة عام». وتلك المعاني لن تشكِّل مشكلةً فيما يتعلق بصحة الحديث. فحتى عندما حاول عُلماء السُّنة وضع قواعد صارمة للمنهج النقدي لمعاني الأحاديث في القرُون اللاحقة، لم يمكنهم قطُّ التغلب على الحقيقة البسيطة، وهي أن ما يعتبره شخصٌ غيرَ معقول قد يجده آخر معقولاً(٥٢).

جمَعَ عُلماءُ، أمثال ابن حنبل، في رحلاتهم المكثفة في طلب الأحاديث، الآلافَ والآلافَ من الأحاديث التي نُسبت إلى النبي ﷺ. وفي بعض الأحيان قد تروي مجموعةٌ أو حتى عدة مجموعات من الرواة العبارةَ نفسَها، وتتداخل سلاسلُ رُواتها وتتقارب عبر شبكة من السلف الصالح رُجوعاً إلى محمد ﷺ (**فالمسند** يحتوي على سبع روايات لحديث تقبيلِ عُمرَ للحجر الأسود وحده). وسيجري تحليل تلك الأسانيد ومقارنتها ببعضها البعض لتحديد صحتها الفردية والجمعية. **فمسند** أحمد بن حنبل يحتوي على ما يقارب سبعةً وعشرين ألفاً وسبعمئةً من الروايات، وما يقربُ من رُبعها تقريباً نُسخ مكررة [روايات] من الأحاديث(٥٣). وقد انتقاها من نحو سبعمئة وخمسين ألف رواية كان قد صادفها في أسفاره.

---

(٥١) Jonathan Brown, "How We Know Early Hadīth Critics Did Matn Criticism and Why It's so Hard to Find," *Islamic Law and Society*, vol. 15, no. 2 (2008), pp. 154-155.

(٥٢) Jonathan Brown, "The Rules of *Matn* Criticism: There Are No Rules," *Islamic Law and Society*, vol. 19, no. 4 (2012), pp. 356-396.

(٥٣) Christopher Melchert, "The Musnad of Ahmad Ibn Hanbal: How It Was Composed and What Distinguishes It from the Six Books," *Der Islam*, vol. 82 (2005), pp. 32-51.

وعلى الرغم من أن ابن حنبل قد أقرَّ بأن هناك العديدَ من الأحاديث في **مُسنده** تعاني بعض الخلل أو الضعف في أسانيدها، إلا أنه قال إنها جميعاً مقبولةٌ في بعض مجالات الشريعة. وأوضح أنه مادام الحديث مدعوماً بإسنادٍ مقبول بما يكفي لإظهار أنه لا يشبه الوَضْعَ [التزوير]، «فإنه يُوجِبُ القَبولَ والعملَ بقوله ﷺ»، وأضاف أن «الحديث الضعيف عندي آثَرُ من الرأي والقياس»[٥٤]. ولقد ذكَّر ابنُ حنبل تلامذتَه أن المسلمين مأمورون بأخذ دينهم من فوق، وألا يعتمدوا على قُوة العقل المعيبة.

وهكذا فقد بُنيت آراء ابن حنبل الفقهية على الكتلة الضخمة من الأحاديث التي كان قد جمَعَها، ساعياً لتغذيةِ جميعِ تفاصيل الشريعة بالسوابق النبوية. وقد أدى قبوله للأحاديث المشكوك فيها إلى وضع أحكامٍ فقهيّةٍ فريدة من نوعها. ففيما اتفق كلُّ العلماء الآخرين على أن المسلمين يجب أن يجتمعوا على صلاة الجمُعة خلال الفترة الزمنية المسموح بها لصلاة الظهر يومياً (والتي تبدأ عند تعامُد الشمس في ذُروتها وتنتهي عند الزوال)؛ فقد سمح ابنُ حنبل مع ذلك أن تُقام صلاة الجمعة في وقت مبكر من مُنتصف الصباح بسبب حديثٍ ضعيفٍ في هذا الشأن (اليوم، يجري استخدامُ رأي ابن حنبل في الغرب للسماح للمسلمين بالمزيد من المرونة في تحديد مواعيد صلاة الجمعة)[٥٥].

لا يعني التزامُ ابن حنبل الصارم بالأحاديث تجاهُلَ استخدام العقل تماماً في الفقه؛ فقد اعتاد أحمد استخدام القياس إذا لم تكن هناك أيُّ أسس أخرى للوصُول إلى حُكم. فعلى سبيل المثال، حينما يموت مسلم، يُجلَب جثمانُه مُكفَّناً إلى المسجد، حيث يوضَع أمام المصلين لتقام صلاة قصيرة، هي صلاة الجنازة. لكن ماذا لو نُقل أكثر من جُثمان في وقت واحد، مثل جُثة امرأة ورجل؟ لم تكن هناك حتى أي أحاديث ضعيفة أو أحكام عن

---

(٥٤) المكي، **قوت القلوب في معاملة المحبوب**، ج ١، ص١٧٧.

(٥٥) موفق الدين بن قدامة، **المغني**، تحقيق عبد الله التركي وعبد الفتاح الحلو، ١٢ ج (القاهرة: هجر للطباعة والنشر، ١٩٨٦)، ج ٢، ص١٦٢ ـ ١٦٦؛ منصور بن يونس البهوتي، **الروض المربع بشرح زاد المستنقع**، تحقيق بشير محمد عيون (دمشق: مكتبة دار البيان، ١٩٩٩)، ص١١٥؛ ومحمد ناصر الدين الألباني، **إرواء الغليل تخريج أحاديث منار السبيل**، تحقيق محمد زهير الشاويش (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٧٩)، ج ٣، ص٦١ ـ ٦٣.

الصحابة توضح ذلك الوضعَ، ولذلك فإن ابن حنبل قد استنتج من خلال القياس أن تُوضع الجثث بالترتيب نفسِه على النحو الذي يصطفّون فيه للصلاة(٥٦).

وكان للرأي المبكر لأهل السُّنّة عن العلاقة الصحيحة بين العقل والوحي أثرهُ الأكبر على فهم الاعتقاد. فإذا كان العقل لا يصلحُ لأداء دورٍ تأسيسي في تحديد الصواب والخطأ في الفقه، فمن المؤكد أنه لا مكانَ له في إعلام فهمنا بطبيعة الله والحقيقة المطلقة عن السماوات والأرض. فقد أدّت الافتراضات العقلانية للمعتزلة حول ما كان مقبولاً للتصور الصحيح عن الله، وما ليس بمقبول، إلى تقديم قراءات مجازية لآيات القرآن ذات الطابع التجسيمي(*) ورفض مُجمل الأحاديث التي تصف اللهَ بصفاتٍ حِسِّيّةٍ أو تشبيهية. ولقد عارض أهل السُّنَّةِ الأوائل هذا قلباً وقالَباً. ولنقل تلك النقطة فقد اقتبس شاه ولي الله كتاباتٍ من جامع شهيرٍ للأحاديث من أهل السُّنة، والذي سُمي على اسم مدينته «تِرْمِذ»، الّتي تُطِلُّ على نهر جيحون الذي يجري متعرِّجاً بين أوزبكستان وأفغانستان. وقد أوضح أبو عيسى الترمذي أن علماءَ الحقِّ قالوا إن «الروايات من الصفات، ونزول الرب تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا، قالوا: قد تثبتُ الروايات في هذا ويُؤمَن بها». فعلماء السنة يجب أن يعلّموا أن المرء ينبغي أن «لا يَتوهَّم ولا يُقال: كيف»، وإن المنهج الصحيح لمثل تلك الأحاديث، كما كتب الترمذي، أنهم «قالوا في هذه الأحاديث: أَمِرُّوها بلا كيف»(٥٧).

فبالنسبة إلى مدرسة الفكر السُّنية، فإن الله قد استوى على العرش، ويمكن للمرء أن يُشير إلى الأعلى حيث يحكمُ الله من فوق السماوات والأرض، كما وصف القرآنُ. وقد أخبرت الأحاديثُ كيف أنه في يوم القيامة سيَهَبُ الله المؤمنين رؤيةً مُفرحةً لخالقهم «كما ترون القمر» ليلةَ اكتمالِه. وكل هذه الأمور كانت، وستكون، دون أن يتمكَّن المرء من

---

(٥٦) البهوتي، المصدر نفسه، ص١٠٤.

(*) المقصود بذلك ظواهر آيات الصفات التي مقابلها في الإنسان أبعاض وأجزاء ونحو ذلك (المترجم).

(٥٧) **جامع الترمذي**، كتاب الزكاة، باب ما جاء في فضل الصدقة؛ راجع: كتاب صفة الجنة، باب ما جاء في خلود أهل الجنة وأهل النار.

فهمها. وكانت يد الله وعينهُ وكلامه: حقيقيةً، على الرغم من أن الإنسان لا يستطيع أبداً فهم حقيقتها أو وصفها؛ لأنه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]. فالله كاملُ القوةِ والعلم، وخارج تصوُّرنا. ويجب على المسلمين أن يُثبتوا ما قاله القرآن والنبي ﷺ حول حقيقة الله، ولا يتوغّلوا في تلك الأسئلة.

وهذا لا يعني أنه لا يمكن للمرء أن يقبل تفسيراتٍ للآيات القرآنية أو الأحاديث. فمادام بالإمكان إرجاعُها إلى النبي ﷺ أو أحد أتباعه الأوائل، فإنه يمكن قَبول هذه التفسيرات، لأنها تمثّل تعاليمَ الوحي، وليست مجرد تخرُّصات بشرية. ومن المفارقات أن هذه التفسيرات تماثل التفسيرات المجازية التي وصل إليها المعتزلة من خلال اجتهاداتهم الفلسفية. فرداً على سؤال حول آية: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحديد: ٤]، فإن الصحابيَّ ابن عباس لم يأخذها بفهْم حرفي، لكنه شرح ذلك بأن الله على عِلْم وإِدْرَاكٍ بك أينما كُنتَ. وبالمثل، فإن حديثاً يصف كيف يتقرَّب اللهُ من المؤمن ذِرَاعاً، فَسَّره الصحابةُ على أنه يُشير إلى قُرب رَحْمَته في مُقابل الحركة البدنية[٥٨].

وكما أضافت الأحاديثُ لتفسيرات القرآن في الفقه، فقد اعتقد مؤسِّسو الإسلام السُّني أن الأحاديث يمكن أن تضيف مبادئَ جديدةً للعقيدة. فعلى الرغم من كونها غير مذكورة في القرآن بأية طريقة واضحة، فقد توقعت الأحاديثُ التي جمعها العلماء مثل ابن حنبل ظواهرَ مثل «عذاب القبر». وصفت تلك الأحاديثُ كيف يبدأ المرء رحلتَه إلى الدار الآخرة في القبر حتى البعث يوم القيامة. فسيجد المؤمنون القبرَ سالماً مباركاً، فيما يجده غير المؤمنين أو العصاة مُستَقرّاً للعذاب بطرق مُخيفة. كما تنبأت أحاديثُ أخرى بعودة المسيح في نهاية الزمان. إضافة إلى تنبؤ تلك الأحاديث بقيام شخصية مسيانية(*)، وهو رجل مُنحدر من ذُرية النبي ﷺ يُعرف بـ«المهدي»، سوف

---

(٥٨) ابن أبي حاتم، **التفسير**، بوساطة جلال الدين السيوطي، **الدر المنثور في التفسير بالمأثور**، ٦ ج (القاهرة: مطبعة الأنوار المحمدية، ١٩٩٠)، ج ٦، ص١٩٠؛ **وجامع الترمذي**، كتاب الدعوات، باب في حُسن الظن بالله.

(*) يراد بالمسيانية أو المسيحانية عموماً تلك التصورات التي تتعلق بعودة شخص، أو ظهوره عموماً، ويكون ذلك الشخص ممثلاً للخلاص والإصلاح النهائي في العالم. وهو في السياق الإسلامي يشير إلى المهدي المنتظر في آخر الزمان. واللفظ من حيث الاشتقاق نسبة إلى المسيا أو المسيح، وهي =

يحارب المسيحَ الدجال، ثم يدخلُ العالم في فترةٍ من السلام والعدالة قبل نهاية العالم. وقد أصبح الإيمانُ الحرفي بتلك المعتقدات الإيمانية التي جاءت بها الأحاديث شعاراً مميزاً لمعتقد الإسلام السُّني في وقت مبكر، في حين رفضتها المعتزلةُ على اعتبار أنها خُرافاتٌ أو مجرد استعاراتٍ مجازية(٥٩).

التقارب الكبير للإسلام السني

كانت دلهي في وقتِ شاه ولي الله غيرَ مُستقرة للغاية، فقد مزقتها الحربُ تحت حُكم المغول بسبب تبريرهم إقامة مهرجانات جماهيرية يعمها البذخُ وأضواء الفوانيس. ورغم ذلك فقد أُقيمت هذه المهرجانات الملكية هناك. وأنفقت أموال طائلة كان من الأفضل أن تُنفق لتعزيز دفاعات المدينة ضد الغُزاةِ الأفغان، الذين نهبوا المدينةَ عدةَ مرات خلال حياة شاه ولي الله وقتلوا الآلاف من سُكانها. ولكن على الأقل فقد جنَّبَتْ تلك الفوضى العالِمَ الكبيرَ دعوات للمشاركة في المناقشات الدينية بالقصر. فلربما كان ذلك سيكلِّفُه وقتاً أكبر. فقد دعا الإمبراطور المغولي، الذي كان مُولَعاً بمشاهدة تلك المناظرات؛ الهندوسَ والجاينية، وحتى الكهنة المسيحيين، للمشاركة فيها. ولم يكن لدى ذلك الإمبراطور، لسوء الحظ، أيُّ تعاطُفٍ نحو العلماء الذين اختارهم كممثلين للإسلام.

لقد وضع الخلفاءُ العباسيون النموذجَ للمناظراتِ العامة حول الدين، كتلك التي عُقدت في بلاط الخليفة عام (٨٣٠م)، حينما أخذ أحد عُلماء المعتزلة دورَ الممثِّل المحاصِر لأهل السُّنَّة بشأن مسألة ما إذا كان الإنسان خالقاً لأفعاله الخاصة (موقف المعتزلة) أم أن الله هو من يخلقها (موقف أهل

= تعريب صوتي للكلمة اليونانية مسياس المأخوذة عن الكلمة الآرامية مشيحا، وهي كلمة عبرية معناها ممسوح أو المسيح. ووفقاً لما كان يعنيه المسيح ـ كمفهوم يمثل الآتي أو المنتظر أو المخلص ـ في الفكر اليهودي والمسيحي، فقد اكتسب هذا المفهوم معناه، الذي لا يختص بشخص المسيح عيسى أو الديانة المسيحية (المترجم).

(٥٩) اعتبر بعض المعتزلة أن المسيح الدجال رمز لقوى الشر في آخر الزمان. وفيما يتعلق بعذاب القبر فقد أنكر بعض المعتزلة الأوائل ذلك، في حين قال آخرون إنه ثابت للكفار وليس لعصاة المؤمنين. انظر: أبو عبد الله شمس الدين ابن قيم الجوزية، **كتاب الروح**، تحقيق عارف الحاج (بيروت: دار إحياء العلوم، ١٩٨٨)، ص١١٢.

السُّنة). وعندما ترك العالِمُ السُّنِّيُّ ذراعَه يتدلَّى من مرفقه، سائلاً مُناظِرَه: «مَنْ حَرَّكَ يدي؟» ـ متوقِّعاً أن يكون الجواب: الله ـ فأجابه عالِمُ المعتزلة: «مَنْ أُمُّه زَانِيَةٌ»؛ استحسن جوابَه الخليفةُ[٦٠].

وعلى مدى عدة عُقود منذ مطلع القرن التاسع، تمتع المعتزلةُ بصلاحيات هائلة في البلاط العبَّاسي ببغداد، إلا أن نُفوذَهم لم يكن دائماً يُمارَس بصورة ساخرة[*]. فقد عُذِّب ابنُ حنبل وسُجن، فيما قُتل علماءُ سُنة آخرون لرفضهم اعتناق مُعتقدات المعتزلة. أما في عام (٨٤٨م) فقد تغيَّر كل هذا. حينما قام الخليفة العباسي الجديد وقتئذ، المتوكِّل، باعتناق المعتقدات السُّنية، فأخرج كبارَ عُلماء السنة من السجُون وأرسلهم إلى أكبر المساجد في بغداد. هناك حيث رووا الأحاديثَ أمام الحشُود، وقرؤوا أسانيدَهم كاملةً عبر سلاسلَ من كبار العلماء وُصولاً إلى رسول الله ﷺ. ركَّزت أحاديثهم على مُبَاشَرة الله وقُرْبه، بما في ذلك الحديث النبوي الذي وُعد فيه المؤمنون بأنهم سيكونون مع الله مُباشرةً يوم القيامة[٦١]. جلب صُعودُ «أهل السُّنَّة» معه هبوطاً حادّاً لحظوظ المعتزلة. وبحلول القرن الحادي عشر كانت هناك دوائر علمية محدودة وقليلة العدد للمعتزلة على طُول طريق الحرير في بغداد وإيران وجبال اليمن وواحات آسيا الوسطى.

كان انتصارُ ما سيصبح المذهبَ الفكريَّ لفرقة الأغلبية في الإسلام التطوُّرَ الأكثر وُضوحاً خلال القرن التاسع الميلادي وحتى القرن الحادي عشر. وقد كانت العبارة التي استخدمها علماءُ تلك الشبكة من العلماء للإشارة إلى أنفسهم «أهل السُّنَّة والجماعة» تُشير إلى اعتقادهم أنهم وحدَهم اتبعوا السُّنَّةَ الصحيحة للنبي ﷺ والصراطَ الواحد لصحابته. وعلى الرغم من أنهم بدؤوا كشبكةٍ صغيرة من العلماء المحافِظين والمعادِين للأفكار الأجنبية والمولَعِين بجمْعِ الأحاديث وتقييمها، إلا أن شعارَهم حول أولويّة النص

---

(٦٠) الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد**، ج ٧، ص١٥٧.

(*) أي: على غرار المناظرة التي ذكرت بالأعلى، وقد كانت بين أبي العتاهية وثمامة بن أشرس (المترجم).

(٦١) شمس الدين أبو عبد الله الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، تحقيق شعيب الأرناؤوط [وآخرين]، ٢٥ ج (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٢ ـ ١٩٩٨)، ج ١١، ص١٢٥.

على العقل قد احتلَّ مكاناً بالغ الأهمية بين سُكَّان مُدنٍ مثل بغداد، وسيجلب في نهاية المطاف مذاهبَ أُخرى تحت لوائه.

حاز عُلماءُ أهل السُّنة شعبيةً مُرعبةً بين الجماهير بجلوسِهم في المساجد بالمدن المترامية الأطراف في بغداد وأصفهان وسمرقند، يروون أحاديثَ النبي ﷺ إلى جمهورهم المبتَهِج. وكانت حركةُ مذهبِ الكمُون السياسي، القائمة على الاعتقاد الذي عبَّر عنه أحمد بن حنبل وآخرون من أنه لا ينبغي للمسلمين أبداً التمرُّدُ على حاكمهم المسلم بغضِّ النظر عن ابتداعه أو جَوْره؛ قد جعلت الإسلامَ السُّنّيَ مقبولاً لدى حُكَّام الإمبراطورية الإسلامية. أثبت مزيجُ الدعْمِ الشعبي والدولتيِّ كفاءَته.

خلال ذلك الوقت من الاهتِياج والإنتاجية في الفكر الإسلامي، سافر عُلماءُ القرنين التاسع والعاشر، ودرسوا، وتنافسوا، متجوِّلين بمدن طريق الحرير الذي ربط مدن البحر الأبيض المتوسط والشرق الأوسط وآسيا الوسطى. كان هناك العديدُ من الفقهاء اللامعين بخلاف أبي حنيفة ومالك والشافعي وابن حنبل. فكان هناك الأوزاعي في بيروت، والطبري في بغداد، والثوري في الكوفة، وثلاثتهم قد وضعوا منهجَهم الخاص في الشريعة وجذبوا حولهم أتباعاً. إلا أنّ تراث أبي حنيفة ومالك والشافعي وابن حنبل كان مُزدهراً فوق الآخرين جميعِهم. ومن خلال ما كان مزيجاً من المصادفة، وجهودِ العلماء الموهوبين الذين حافظوا وطوروا أبنيتهم الفقهية، وكذلك الرِّعاية العَرَضِيّة التي تلقَّوها من حُكَّام المسلمين في القرن الثاني عشر؛ ظهرت مدارسُ فكرية حول هذه الأسماء الأربعة كمذاهب أربعة مقبولة، أو مدارس فقهية في الإسلام السُّنِّي.

فإذا كان انتصار «أهل السُّنَّة» بات يعني أن الكمَّ الأعظمَ من الأحاديث قد حلَّتِ الآنَ محلَّ الاعتماد المالكي على الأعراف المدنية، والأحكام الفقهية الكوفية المستمدة من التفكير القياسي والاستحسان، فإذاً كيف استطاعت المدرستان الحنفية والمالكية الاستمرارَ في التمسُّك ببنية أحكامِهما الفقهية تحت المظلّة السُّنِّية؟ لقد تفكَّر شاه ولي الله في هذا السؤال على وجه الخصوص، وهو ينظر بصورة رجعية إلى القرُون الثلاثة الأولى من الإسلام. فلقد رأى وحدةً متناسقةً وغريبةً فيما كان قد اختلف عليه هؤلاء الفقهاء

وتورَّطوا بسببه في عصرٍ من الخلاف المرير والنِّزاع والضغائن. وأوضح كيف وضع عُلماءُ الكوفة مثل أبي حنيفة مجموعةً شاملة من الأحكام الشرعية باستخدام وسائلَ عقليةٍ لتمديد النصوص المحدودة من القرآن والأحاديث المقبولة إلى عددٍ غير محدودٍ من الأحكامِ الواقعية والافتراضية. وكان أهلُ السُّنّة الأوائل قد أعطوا الأولويةَ للتمسُّك بكلام الله والرسول بإحكام؛ خوفاً من التساهُل في التخرصات واستخدام العقل؛ مما حدَّ من قُدرتهم على إيجاد أجوبة عن أسئلة فقهية جديدة. وبحلول عام (٨٠٠م) كان عُلماء أهل السُّنة قد وحَّدوا جُيوبَ الأحاديث المحلية في مستودَع هائل، وقد مكَّنَتْهم تلك الثروة الجديدةُ من النصوص الدينية من توسيع أحكامهم الفقهية وتغطية ما يُقارب جميعَ مجالات الحياة تقريباً.

لقد عنى هذا أنَّ المدرستين الحنفية والمالكية كانتا قادرتيْن أيضاً وقتَئِذٍ على دعْم أحكامهما الفقهية بما أُدمِجَ حديثاً من الأحاديث. ولقد فعلتا ذلك عن طريقَ البحث عن أحاديثَ تدعم أحكامَهما الفقهيةَ في المجموعات الضخمة من الأحاديث التي كانت قد جُمعت من قِبَل علماء أمثال ابن حنبل. ففي مصر، شرع عالِمٌ اسمه الطَّحَاوِيُّ، كان قد انشق من المذهب الشافعي إلى الحنفي، في تجميع عمليْن واسِعَيْن من الأحاديث، شرح فيهما كيف أن أحكام المدرسة الفقهية التي اتبعها قد امتثلت لما جاء حرفيّاً في تلك الأحاديث. فعلى سبيل المثال، تمسَّك أبو حنيفة وأتباعُه بالحكم على المسلم بالقتل إذا قتل كافراً، على أساس ما جاء في النص القرآني: ﴿أَنَّ ٱلنَّفۡسَ بِٱلنَّفۡسِ﴾ [المائدة: ٤٥]. وأوضح الطحاوي أن الحديث الذي أمَرَ فيه النبيُّ ﷺ بأن «لا يُقْتَلَ مُسلمٌ بكافر»، ينبغي أن يُفهَم على أنه ينطبق فقط على الكافرين الذين يقتلهم المسلمون في الحرب، وليس أولئك الذين يعيشون معاً في ظلِّ اتفاق سلام. وقد دعم الطحاوي حُجَّتَه برواياتِ ذلك الحديث التي أشارت إلى سياقِ حالة الحرب[٦٢]. أما قاضي لِشبونه في القرن الحادي عشر - والتي كانت وقتئذ مركزاً إقليمياً للعِلْم في الأندلس - ابن عبد البر، والذي كان مالكيَّ المذهب، فقد قدَّمَ الخدمةَ نفسَها ولكن للفقه المالكي.

---

(٦٢) أبو جعفر أحمد الطحاوي، **شرح مشكل الآثار**، تحقيق شعيب الأرناؤوط، ١٥ ج (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٧)، ج ٣، ص٢٧٢ - ٢٧٧.

فكان كلٌّ مذهبٍ بمثابة بحر لُجِّيٍّ من التنوُّع والنشاط العلمي المستمر. وقد استند المذهب الحنفي إلى آراء كثيرةٍ، وفي بعض الأحيان على آراء مُتناقضة لأبي حنيفة، وكذلك آراء تلميذيْه البارزيْن الشيباني وأبي يوسف، إضافة إلى تلميذٍ آخرَ أكثر استقلالاً، اسمه زُفَر. أما المذهب المالكي فقد كانت أحكامه مبنيةً على آراء مالك وكبار تلاميذه، الذين غالباً ما اختلفوا معه ومع بعضهم البعض. فيما كانت سنوات الشافعي الطويلة في الأسفار والنضج الفكري قد قاداه إلى عهديْن من آرائه الفقهية: «القديم»، و«الجديد»، وقد أُدرجا كلاهما في مذهبه. وأدَّى اهتمامُ ابن حنبل الحثيث بالبحث عن الأحاديث وتقويمها إلى أن يغيِّرَ رأيَه في المسائل الفقهية كلما انكشف له ما يدفعه إلى ذلك في الأحاديث الجديدة، مما جعل المذهب الحنبلي مجموعةً واسعةً من الآراء حتى على مُستواه التأسيسي.

لقد جرى توسيعُ الأدلة الفقهية التأسيسية لكل مذهب، واختصارها، وشرحها بصورة أعمق على مرِّ القرون. فمثل الأكُورديون(*)، لُخِّصَتْ كُتُبُ المذاهب في بعض الأحيان إلى مختصرات مُقتضبة (حتى إنها قد نُظِمَتْ في أبياتٍ شعرية لتسهيل حفظها)، ثم شرح جيلٌ جديد من العلماء تلك الكتيبات المقتضبة من جديد، في كُتبٍ أكبر، قبل أن تُختصَرَ من جديد.

فقد شعر كبارُ العلماء في كل جيلٍ بأنهم مؤهَّلون لتوسيع الطرُق التفسيرية لمدارسهم إلى قضايا خلافية جديدة، مثل مسألة التدخين، والتي اكتُشِفت مؤخّراً في الأمريكتين (فقد أجازت مُعظم المذاهب التدخين أو اعتبرته مكروهاً، على الرغم من تمسُّك أقلية منها بتحريمه)، أو مسألة استخدام التكنولوجيات العسكرية الحديثة مثل البارود.

وبصرف النظر عن الأحكام الفقهية قصيرة النظر أو الجامدة، فلقد أصبح تقليدُ الشريعة السنية دوَّامةً من التنوُّع المذهل. ولم تكن هناك أربع مدارس فقهية بارزة فحسب، ولكن كان لكل مدرسة أيضاً مجموعةٌ من الآراء بشأن المسألة الواحدة. وعلاوةً على ذلك، فقد أضافت الموروثاتُ المحفوظة عن مذاهبَ فقهيةٍ مُنقرضة، لعلماء أمثال الطبري، وآراء قديمة متفرِّقة للصحابة والتابعين، إلى جِسْمِ المعرفة الفقهية. ومن ثَمَّ، فإن مقولة:

(*) الآلة الموسيقية المعروفة (المترجم).

«الشريعة تقول. . . »، هي تلقائياً مقولة مُضلِّلَةٌ؛ بسبب وُجود أكثر من إجابة واحدة عن أية مسألة فقهية بشكلٍ دائمٍ تقريباً.

غزا كلُّ مذهب مناطِقَه بمرور الوقت. فانتشر المذهب الحنفي بين تُرْكِ آسيا الوسطى، فيما أصبح مُهيمناً في الهند، ولاحقاً في الإمبراطورية العثمانية حينما أقامت السلالات التركية المسلمة نفسَها على هذه المناطق. أما المذهب الشافعي، الذي اتخذ من مصر واليمن مَقَرَّيْنِ له، فقد انتشر عبر التجارة في المحيط الهندي إلى جنوب شرق آسيا، حيث يحتكر المذهبُ تلك المناطقَ إلى يومِنا هذا. فيما أصبح المذهب المالكيُّ، مُنتشراً عبر تلامذة مالك من شمال أفريقيا إلى غربها، المذهبَ الحصري من الأندلس إلى غرب أفريقية وحتى الشرق إلى السودان. وكانت المدرسةُ الحنبليةُ سائدةً في بغداد خلال القرن الرابع عشر، لكنها انتشرت خارج بغداد ببطءٍ في دوائر من العلماء في القدس، عندما دَفَعَ وُجودُ الصليبيين العديدَ من العلماء إلى الهرب في بعض أحياء دمشق. أما الحركة الوهابيةُ فقد أصبحت مؤثِّرةً على نحوٍ متزايدٍ في القرن الثامن عشر، عندما شكَّل الحنابلةُ المعزولون في وسط الجزيرة العربية حركتَهم القوية، على الرغم من كونهم دائماً أقليةً.

مَثَّلَ ذلك التنوُّعُ الذي لا يمكن إنكارُه في المدارس الفقهية تحدِّياً قويّاً للعلماء، الذين اعتقدوا جميعاً أن الشريعة هي شريعة الله الواحدة. وفسَّروا هذا التناقض من خلال التمسُّك بوحدة الشريعة باعتبارها مفهوماً لقانون الله، مع الاعتراف بأن البشر سوف يختلفون بالضرورة في فَهْم الفقه، أو القانون الفعلي المستمدِّ منه، وتطبيقِه في هذا العالم. وعلى الرغم من أن علماء المذاهب الفقهية المختلفة كانوا يكتبون ويتجادلون بحماسٍ ضد بعضهم البعض، إلا أنهم اعترفوا بشرعيّةِ بعضِهم البعض. وكان أفضلَ وَصْفٍ لمنهجهم في الشريعة الموحَّدة والمتنوِّعة ذلك الذي قدَّمه العالِمُ الحنفي من آسيا الوسطى، أبو حفص النسفي، قائلاً: «رَأْيُنَا صوابٌ يحتَمِلُ الخطأَ، ورأيُ غيرِنا خطَأٌ يحتمِلُ الصوابَ»[٦٣].

---

(٦٣) علوي بن أحمد السقاف، **مجموعة سبع كتب مفيدة** (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ١٩٤٠)، ص٥٢.

وفي الواقع، أصبح ذلك التنوُّعُ في ظل منظومةٍ أكبر للشريعة مصدراً للقوة. فقد انعكس ذلك على المحاكم الشرعية في العالم الإسلامي في العصور الوسطى مروراً إلى أوائل العصر الحديث واستفادت منه. ففي منطقةٍ كمصرَ تعدَّدت فيها المذاهبُ (حيث انتشر مذهب الشافعي والمالكي والحنفي)، حين يريد زوجان أن يعقدا من دُون مُوافقة والد المرأة كان باستطاعتهما الذهاب إلى محكمة حنفية حيث يسمح القاضي بزواجهما دون مُوافقة الولي، بخلاف سائر المذاهب الفقهية. وفي القرن الثامنِ عشر اختفى زوجُ إحدى النساء في البوسنة دون أن يترك أي أثر، فتخلَّت عن فقه المذهبِ الحنفي المحلِّي واتبعت المذهبَ الشافعي أمام القاضي. ففيما يطلبُ المذهب الحنفي من المرأة أن تنتظر متوسط عُمر الرجل قبْل فَسْخ زواجها، كان رأي الشافعي، الذي حازَ سطوةً وقتئذ (على الرغم من وُجود رأييْن في المدرسة نفسها)، يسمح لها بالزواج من زوجٍ جديدٍ بعد أربع سنوات استناداً إلى حُكم الخليفة عُمر بن الخطاب[٦٤].

ولقد استفاد الحكَّامُ من ذلك التنوُّع الفقهي أيضاً. وعيَّن السلاطينُ المماليك في العصور الوسطى قاضِيَ قضاةٍ من كلِّ مذهب للحِفَاظ على مجموعةِ السُّلُطات في أيديهم لإضفاء الشرعية على سياساتهم. فقد أثبت قضاة المالكيّة على وجه الخصوص فائدتَهم عندما أراد السلطانُ إعدامَ مُثيري الشغب بحُجَّة أنهم مُبتدعون، إذ كان مذهبُهم لا يعطي فرصةً للتوبة لأيِّ شخص أُدين بجريمة الردَّة[٦٥].

ولكنَّ النظامَ القانوني الفعّال كان بحاجة إلى أن يكون قابلاً للتوقُّع، ولذلك كانت هناك جهود أيضاً لكبح جماح تلك التعدُّدِيّة التأويلية وتنظيمها.

---

(٦٤) Selma Zecevic, "Missing Husbands, Waiting Wives, Bosnian Muftis: Fatwa Texts and the Interpretation of Gendered Presences and Absences in Late Ottoman Bosnia," in: Amila Buturovic and Irvin Cemil Schick, eds., *Women in the Ottoman Balkans* (New York: I. B. Tauris, 2007), p. 348.

انظر أيضاً: الشعراني، **الميزان الكبرى**، ج ٢، ص١٥٣ ـ ١٥٤.

(٦٥) شمس الدين أبو عبد الله الذهبي، **بيان زغل العلم والطلب**، تحقيق محمد زاهد الكوثري (القاهرة: المكتبة الأزهرية، [د. ت.])، ص١٢، و Yossef Rapoport, "Legal Diversity in the Age of the Four Chief Qadis under the Mamluks," *Islamic Law and Society*, vol. 10, no. 2 (2003), pp. 219-225.

فعلماء أمثال عالم القرن العاشر من نيسابور، ابن المنذر، قد جمعوا كُتب الإجماع، ليعدِّدوا نقاط الفقه التي اتفقت عليها جميعُ المدارس. وبعد القرن الحادي عشر أصبح من المستحيل فعليّاً استئناف مذهبٍ جديد، حيث ألف أحد عُلماء بغداد قصيدةً حول كيفية تأسيس أئمة المذاهب الأربعة لمذاهبهم:

فَهُمُ أَدِلَّتُنا وَمَنْ يَهْدِي بِغَيْرِهِم يَضِلُّ

وفي القرن الثالث عشر، في القاهرة، كان اتهامُ أحد كبار العلماء بمحاولة تأسيس مذهبٍ فقهي جديد دافعاً لتوبيخه من قبل السلطان[٦٦].

فَرَضَ تعدّدُ الآراء داخل كل مذهب فقهي نظاماً صارماً، بوضْع تسلسلٍ هرمي من العلماء الموثوق بهم والنصوص المعتَبَرة، لاستخدامها كمرَجِّح عند الإجابة على الأسئلة الفقهية. لقد محَّصَ أجيالٌ من العلماء مجموعةَ الآراء في مذاهبهم، وجرى اعتماد الآراء التي تقوم على أساس راسخ منها، وتهميش ما شذّ. وخلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر حددت المدارس الفقهية خلال تلك العملية الآراءَ الرسمية (المفتى به أو الرأي المعتمد).

وكانت مسألة ما إذا كان يجوزُ للعالِم الخروجُ عن المذاهب الأربعة، وتبني موقف غير مألوف لأحد الصحابة، أو مذهبٍ مُندرس؛ مسألةً محيرةً، من شأنها أن تُحمي وطيسَ الجدال من القرن الثالث عشر فصاعداً، لاسيما في عصر شاه ولي الله. وقد شددت كتابات أحد عُلماء القرن الرابع عشر الدمشقيين على أهمية العملية التراكمية للمراجعة والتصحيح التي قدَّمها كلُّ مذهبٍ من المذاهب الأربعة. فإذا حاول أحدهم التخلّيَ عن تلك العملية والعودة إلى القرآن والأحاديث أو الأحكام غير المنتظمة أحياناً والتي ترجع إلى أجيال المسلمين الأوائل؛ فربما يصل إلى الحكم المجنون الذي وصل إليه الحجاج بن أرطأة، في القرن الثامن، الذي حكم أن يد السارق المقطوعة يجب أن تُعلق حول عُنقه[*].

---

(٦٦) عبد الرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي، **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، تحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، ١٨ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٢)، ج ١٨، ص٣٢؛ وتقي الدين عبد الوهاب السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو ومحمود محمد الطناحي، ١٠ ج في ٦ مج، ط ٢ (القاهرة: هجر للطباعة والنشر، ١٩٩٢)، ج ٨، ص٢٣١ ـ ٢٣٣.

(*) هذا مسنون عند الشافعية والحنابلة (المترجم).

وعلى الرغم من أنَّ الحكّام المسلمين قد استفادوا من مُرونة أحكام الشريعة، إلا أن الحكومات الإسلامية الكبيرة في القرن الثالث عشر قد ارتأت تقييدَ أحكام الشريعة وتنظيمها كجُزْءٍ من تعزيز سُلطتها المركزية. كان المذهب الحنفي فقط من بين المذاهب الفقهية السُّنّية مَن أجاز للقضاة أن يقبلوا تعيينهم بشرط أن يحكمُوا استناداً إلى مذهب فقهي واحد. ومن حُسْنِ الحظِّ أنّ الحكوماتِ السُّنيةَ المهيمنة في أواخر العصُور الوسطى وأوائل العصُور الحديثة كانت تُعرَّف باعتبارها حنفيةً. وحينما وصلت الدولةُ العثمانية إلى كامل ازدهار قُوتها عام (١٥٠٠م)، اقتصر حُكمُ قضاة المحاكم الشرعية فيها على الأقوال الرئيسة في المذهب الحنفي إلا إذا أصدر السلاطينُ مراسيمَ تُخالفها (ومع ذلك فإن جُهود الدولة لحظر التهرب من الأحكام - مثل ما حدث مع الزوجة البوسنية التي اضطُرَّت للجُوء لحكم فقهي شافعي - قد فشلت في الممارسة). إلا أن التنظيم لم يكن منشؤه من الدولة بالضرورة. ففي الأماكن التي هيمن فيها الفقه المالكي، في شمال إفريقية وإسبانيا، اقتصر حُكم محاكم الشريعة فيها على الحكم المعتمد في فقه المذهب المالكي.

أصول الفقه وخيباتها

لم تكن الكتُبُ التي حملها شاه ولي الله في شبابه جيئةً وذهاباً في دراسته اليومية في دلهي مختلفةً بشكل كبير عن المناهج المتبعة في المدارس الدينية في إسطنبول العثمانية أو حتى في الحوزات العلمية الشيعية في أصفهان. لقد كدَّ شاه ولي الله، مثله مثل نُظرائه في سائر تلك المراكز التعليمية، في دراسة قواعد اللغة العربية والفقه واللاهوت [الكلام]. حيث قد تُكتب النصُوصُ في وسط الصفحة ويندرج تحتها عددٌ من الشرُوح التي توضع بين سُطورها وفي هوامشها، والتي ألَّفها بعض العلماء الأسطوريين في بلاط تيمورلنك في سمرقند. وكان من شأن ذلك كله أن يكون مُغلَقاً، وكان الطلاب يأمَلُون في الشرح من المعلِّمين الذين جلسوا عند أقدامهم.

كان الأثيرُ الدراسيُّ الذي عمَّ جميعَ تلك الموضوعات هو لُغة المنطق. أصبحت الإجراءات المعقدة للتعريفات الأرسطية والقياس المنطقي طبيعةً ثانيةً لطلبة العلم أمثال شاه ولي الله، فاستخدموا المصطلحاتِ المنطقية مثل

«العَرَضِ الذاتي» و«الشيء في ذاته» بسهُولةٍ غريزية تقريباً. أصبح المنطقُ لُغةَ العلوم الإسلامية المشتركة والغِرَاءَ الذي يُثَبِّتُ ثقافة العلماء. وقد عذَّبَ واحدٌ من كبار عُلماء البلاط العثماني الوافدين الجدد الراغبين في العمل في الهرم التعليمي في إسطنبول عبر سُؤالهم مجموعةً من الأسئلة، مثل إثبات كيف أن التعريف المنطقي لـ«القضية» لا يَبْطُلُ بمفارقة التناقض Liar's Paradox [الجذر الأصم](*). ولعلَّ الأكثرَ ملحميةً عِلمياً في الذاكرة الجَمْعِية لعلماء شمال الهند هو ذلك الجدل شبه الأسطوري في اللغة والمنطق والكلام، الذي عُقد بين عالميْن من أكثر عُلماء سمرقند اعتداداً، والذي أسفر عن وفاة الخاسِرِ قهراً(٦٧).

أدانَ شاه وليُّ الله البدعةَ المنقرضة للمعتزلة، كأي رجل سُنِّيٍّ يحترم نفسَه. ولكن، بانتشار المنطق اليوناني في جميع مناهجه الدراسية المضلِّلة، فقد اعتمد الإسلامُ السُّنيُّ منذ فترة طويلة الكثيرَ من البدع التي كان قد حاربها بشراسة من قبل. ومن المفارقات أن الخلاف الكبير، والذي لا يمكن تجاوزُه بين المعتزلة العقلانيين وأهل السُّنة التقليديين، قد أسفر عن توليفةٍ من المدرستين. لقد بدأت التوليفة مع ظهور عالم مُعتزلي في بدايات القرن العاشر في البصرة، اسمه أبو الحسن الأشعري، والذي رأى النبيَّ ﷺ في منامه ودعاه إلى التمسُّك بتعاليم ابن حنبل، فأصبح أكثر المدافعين عنها تكالُباً، وسرعان ما شرع في استخدام أساليب المعتزلة العقلانية لدعم مبادئ اللاهوت السُّني.

وعلى الرغم من أنه بدأ بتبنِّي المنهج السني من تأكيد الإيمانِ بالآيات

(*) مفارقة الجذر الأصم، أو الرجل الكاذب، وتعرف بمفارقة كريت، وتتلخص في قول شخص ما: «كلامي هذا كاذب»، فهل يكون صادقاً أم كاذباً؟ وتعزى إلى فلاسفة يونانيين، صاغوا المغالطة: «كل ما يقوله فلاسفة هذه الجزيرة (كريت) كاذب، فهل كلام الرجل صحيح أم كذب». وللفلاسفة اتجاهات مختلفة في تحليلها وبيان وجه المفارقة فيها. وقد تكلم عليها بعض الفلاسفة الإسلاميين والمتكلمين المتأخرين. انظر: عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري، **دستور العلماء**، ج ١، ص٢٦٦ حيث عزا المغالطة لابن كمونة، وبحث التفتازاني في الرد عليه (المترجم).

(٦٧) كانت هذه المناظرة الشهيرة بين الشريف الجرجاني والسعد التفتازاني. انظر: عبد الحي اللكنوي، **طرب الأماثل بتراجم الأفاضل** (كراتشي: الكتبخانه، [د. ت.])، ص٢٦٧ ـ ٢٦٨؛ وعلاء الدين الرومي، **رسالة النكات والأسئلة** (إستانبول: المكتبة السليمانية، شهيد علي باشا، مخطوطة ٢٧٧، ٢أ ـ ٢ب).

والأحاديث ذات الطابع التجسيمي دون طرح أسئلة، إلا أن الأشعريَّ اعتمد سريعاً طريقةَ المعتزلة في التأويل المجازي. فذكر الأشعري، بالاستعانةِ بالمجازات المستَخْدَمَةِ في الشعر العربيِّ في زمن النبي ﷺ، أنه عندما تذكر النصوص «يد الله» فهي إشارةٌ إلى قُوته؛ وينبغي أن يُفهم «وجهه» أنه مجاز عن ذاته؛ و«عين الله» تُلمِح إلى مُراقبته التي لا تُخطئ للخلق؛ ونزُوله في الثلُث الأخير من الليل هي رحمته النازلة على المتقين.

كانت بدعةُ المعتزلة الكبيرة بالنسبة إلى الأشعري وأهل السُّنة الأوائل هي ثِقَتُهم بالعقل البشري في مسائل اللاهوت، وهذا الذي أدَّى بهم إلى الدفاع عن عدالة الله على حساب قُوَّته. فبإصرارهم على أن الله معقول وأن الصواب والخطأ من الحقائق الموضوعية(*)، فقد جعلوا الله تابعاً للعقل، وأفعالَه رهينةً لمفاهيمَ خارجةٍ عن ذاته. وتصدَّر الأشعري وأتباعُه للتصدِّي لذلك عن طريق إزالة القيُود المفروضة على قُدرة الله، وجعل أفعاله هي المعرِّف الدقيق للصواب والخطأ. بالنسبة إلى الأشعري فإن الله يعلم أدقَّ أفعالِ كلِّ مخلوق ومصيره النهائي. في الواقع، وكما لاحظ شاه ولي الله، أنَّ أحاديثَ الحِجَاج الذي دار بين آدم وموسى، جعلت من الواضح إنَّ الله قد قدَّر مصيرَ كلِّ نفسٍ في الجنة أو الجحيم حتى قبل أن يبدأ العالَمُ. وإذا كان هذا قد بدا مُنطوياً على ظُلم لأولئك البشر الذين سيعاقَبون في جهنم لخطايا كان مُقدَّراً عليهم ارتكابُها، فإن هذا ليس بمهمٍّ. فقصُور عُقولنا لا يمكِّنُنَا مِن فَهْم عِلْم الله أو عدله النهائي. كيف يمكننا أن نأمل في فهم كيف يُمكن أن يعلمَ اللهُ ماذا سنفعله قبل أن نفعله، ونظل مسؤولين عن هذا الاختيار بعد ذلك؛ في حين أن كلماتٍ مثل «قبل»، و«بعد»، و«الزمن»، نفسه، من مخلوقاته؟

اعتقد المعتزلةُ في تصورهم للفقه والأخلاق أنه يمكن التحقُّقُ من المفاهيم العامة للصواب والخطأ بالعقل. وبالنسبة إلى الأشعري، كان هذا ببساطة لا يمكنُ الدفاعُ عنه، إذ ليس هناك صوابٌ أو خطأ كُلِّيَّانِ. فليست مفاهيم كالعدل أو الظلم، والمحمود، أو المذموم، أكثرَ من مُيولٍ شخصية أو عادات وتقاليد ثقافة معينة. قد يتصور المرءُ أن الثوابت الأساسية مثل

(*) المسألة المعروفة في التراث بالتحسين والتقبيح العقليين (المترجم).

«العدل شيء حسن»، و«القتل غير المبرر خطأ»، هي حقائقُ يعرفها الجميع عن طريق العقل البشري. ولكن، كما اقترح المتكلِّم [اللاهوتي] لاحقاً، إذا تخيَّلْنا شخصاً قَدِم إلى الأرض دون أية ثقافة، أو تربية، أو خلفية، فإنه قد لا يصل إلى تلك الاستنتاجات العقلية على الإطلاق. قد تكون هذه المفاهيمُ مُعْتَمَدَةً على نطاق واسع، لكنها نتاج الثقافة والعُرف والتعليم، وليست من المبادئ الأولى للعقل. فتحديد الصواب والخطأ الأساسيّيْن لأيِّ فِعْلٍ يكون فقط من خلال وحي الله للبشرية واستنباط العلماء للشريعة منه.

ربما بدت مِثْلُ هذه الاعتقادات للأشعري ومدرسته اللاهوتية رجعيةً من دون وعي. لكن العلماء كانوا قد بدؤوا مشروعَ بِنَاءِ أحكام الشريعة كلُغَةٍ ونظام مُصمَّم لتوحيدِ عالَم كوزموبوليتاني بدا متنوِّعاً لدرجة يصعبُ معها شرحُهُ. لقد كان من بين نُبَلاء الهند، التي أتى منها شاه ولي الله، نساءٌ من سُلالاتٍ نبيلة «راجبوت» قد اعتدن رَمْيَ أنفسِهن في المحارق بعد وفاة أزواجهن دلالةً على الشرف والوفاء بالواجب. أما بالنسبة إلى المسلمين فقد كان ذلك «انتحاراً»، وهو محرَّم صريح. وفي حياة الأشعري نفسِه سافر سفير الخلافة العباسية «المسلم» في بغداد إلى ما يسمَّى حالياً بروسيا، وشهد بنفسه طقوسَ دفنِ أحد زُعماء الفايكنغ الأثرياء، والذي وضعوا جُثمانه في قاربه الخاص مُشتعلاً وسابحاً في النهر، ومعه إحدى جواريه التي جرى اغتصابها من قبل سِتَّةٍ من المحاربين، ومن ثم طعنها وخنقها حتى الموت، وفقاً للطقُوس. وحينما سألهم ذلك السفيرُ المسلم الذي شاهد ما حدث مذعوراً، بأدب: كيف لأهل الشمال أن يتَّخِذُوا مثل تلك التصرفات كطقُوسِ دفْنٍ لموتاهم؟ أجابوه بارتباكٍ مُماثل: كيف يسمح المسلمون أن يأكُلَ دُودُ الأرض جُثثَ موتاهم[٦٨]؟ إذاً أين يمكن العثُورُ على مفاهيم كلية للاستقامة أو الصواب أو الأخلاق في مِثْلِ هذا العالَم؟

ولم يكن هذا التنوُّعُ الإمبراطوري جديداً بطبيعة الحال. فلقد وجد

---

(٦٨) ورد هذا في حكاية رحلة ابن فضلان في سفارة للملك المسلم الجديد للبلغار في إقليم فولغا عام (٩٢١م)، الذي ربما كان معروفاً أكثر كأنطونيو بانديراس (Antonio Banderas) [ممثل إسباني] في فيلم *The 13th Warrior* المأخوذ عن رواية مايكل كرشتون (Michael Crichton): **أكلة الموتى** (*The Eaters of the Dead*). انظر:

James Montgomery, "Ibn Faḍlān and the Rusiyyah," *Journal of Arabic and Islamic Studies*, vol. 3, no. 1 (2000), pp. 19-20.

القضاةُ الرومان أنفسَهم في أَوْجِ ازدهار إمبراطوريتهم الجغرافي، مُضطرين للفَصْلِ في الشكاوى التي قُدمت إليهم من شُعوبٍ متعددة اللغات. وخلصوا إلى أنه حتى الثقافات المتباينة يمكنها بصفة عامة أن تتشارك القيمَ الأساسية، والتي يُضفيها التنوُّعُ الطبيعي للجنس البشري. وقد قبل اللاهوتيون وفقهاءُ أهلِ السُّنة بسهولةٍ أن يميل الناس إلى التصرُّف وفقاً لـ«العادة»، أو ما يُعرف بالمسار المشترك للطبيعة والمجتمع، مثل حُبِّ الأسرة والرغبة في الحفاظ على الذات. وكانت تلك العُمُومياتُ الموثوقة احتمالاتٍ قويةً ومقبولةً لتشكيل تفاصيل القانون أو لإجراءات الأحكام المتبعة في المحاكم. واستناداً إلى معايير «العادة»، فإن ادعاءَ رجلٍ فقير أصرَّ على أنه كان ثرياً بالفعل لكنه أقرضَ جميعَ ماله إلى رجل ثري، رفض أن يُعيده إليه؛ لم يكن أمراً مقبولاً مُطلقاً من قاضٍ شرعي. لكن مثل تلك العموميات لم تكن الحقائقَ الأخلاقية الأبدية، التي يمكن معرفتها بعقل الإنسان بشكل موحَّدٍ ليتمكَّن من التمسُّكِ بقوانين الله الموحى بها[٦٩].

ومن المفارقاتِ أنَّ مدرسة الأشعري، في محاولتها بناءَ نظريةِ معرفةٍ بشكلٍ أكثرَ كليّةً للفقه واللاهوت، قد تأثّرت بالمعتزلة بشدة. بدأ عُلماءُ الفقه من أهل السُّنة الذين تبعوا مدرسة الأشعري في اللاهوت، في القرنين العاشر والحادي عشر؛ في دراسة الجذُور الإبستمولوجية للمعرفة واستنباط الفقه من خلال عدسة المعتزلة العقلانية، من أجل تفصيلِ نظرية الإبستمولوجيا الأخلاقية والفقهية (أصول الفقه).

وبما أنَّ نصوصَ مصادر العقيدة الإسلامية كانت من الوحي، فقد عُني الكثيرُ من هذا العلم بالتحقيقِ في طبيعة اللغة. ما الصيغة الأساسية للأَمْرِ الجازم؟ وما الذي يحدِّدُ معاني الكلمات بشكل عام، وما ورد في القرآن أو الأحاديث على وجه الخصوص؟ فقد رأى ما بدا باعتبارِهِ «الجمهور» (الأشاعرة) كمذهبٍ لأصُول الفقه، على سبيل المثال، أن معاني الكلمات تُحدَّدُ من خلال استخدامها في النصُوص المقدسة للإسلام، في حين أنَّ النظرية القانونية [أصول الفقه] التي وضعها الحنفية رأت أن معنى المصطلحات يأتي من معناها الأصلي للغة العربية قبل الإسلام.

---

(٦٩) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **معيار العلم** (القاهرة: المطبعة المنيرية، [د. ت.])، ص٢٦١ ـ ٢٦٢.

وضع الأصوليون في القرنين العاشر والحادي عشر مستوياتٍ من العلم على أساسِ التراث الفلسفي الكلاسيكي المتأخر. وكانت رُؤيتهم موازيةً لرؤية أرسطو وغيره من المدارس الفلسفية مثل الرواقيين. فكان «اليقين»، وهو مستوى نادرٌ من المعرفة التي تأتي من مصادر لا يرقى إليها الشكُّ؛ ضروريّاً لمجالاتٍ مثل الاعتقادات اللاهوتية. وأما الافتراض المحتمَل «الظن»، وهو مستوى أكثر واقعيةً من اليقين، فهو لازِمٌ للناس في الحياة اليومية أو لتحديد الأفعال الصحيحة والخاطئة. ومثل أرسطو، فقد خلُصوا إلى أن اليقين يأتي من خلال الإدراك الحسِّي أو المبادئ الأولى للعقل (مثل أن «الكل أكبر من جُزئه» أو « X لا يمكن أن يكون X ولا X بالاعتبار نفسِه في الوقت نفسِه»)[٧٠].

ومع ذلك، فلم يكن أرسطو من أَتْباع الوحي قطُّ. كان الماضي بالنسبة إليه بمثابَةِ حقيبةِ حَظٍّ(*) تحمل تفاصيل مثيرةً للاهتمام، وليس مصدراً للحقيقة. لم يكن لديه مكانٌ لنص مقدس. كيف يمكن لمفهوم الوحي كمصدرٍ للسُّلطة، مثل القرآن والأحاديث، أن يكون مُتناسباً مع هذه النظرة للعالَم؟ لقد واجه آباءُ الكنيسة المسيحية، مثل أوغسطين(**)، وعلماء اليهود، مثل الحاخام الكبير ببغداد في القرن العاشر، سعديا الفيومي Saadia Gaon(***)، التحديَ نفسَه، والذي يتمثَّلُ في التوفيق بين الكتاب المقدس والتراث اليوناني والروماني. واقتَفى المنظرون القانونيون المسلمون [الأصُوليون] أثرَهم عن طريق إضافةِ مصدرٍ آخرَ لليقين، إضافةً إلى العقل

---

(٧٠) Jonathan Brown, "Did the Prophet Say it or Not?: The Literal, Historical and Effective Truth of Hadiths in Sunni Islam," *Journal of the American Oriental Society*, vol. 129, no. 2 (2009), pp. 261-262.

(*) استعمل المؤلف عبارة grab bag وهي حقيبة تستعمل في بعض الحفلات أو الألعاب يختار فيها الإنسان حقيبة أو وعاء من دون أن يرى ما فيه، ويفوز بما فيه، ويضرب مثلاً كتعبير عن الأشياء المختلطة المجهولة التي يعثر الإنسان عليها بمحض الحظ (المترجم).

(**) القديس أوغسطين (٣٥٤ ـ ٤٣٠م): فيلسوف مسيحي لاتيني، من أهم الشخصيات المؤثرة في الفلسفة الاسكولائية المسيحية في القرون الوسطى، قبل توما الأكويني، له تعاليم مهمة حول النعمة والخلاص، مثلت انعطافات في الفكر الفلسفي واللاهوتي المسيحي، وتأثر بها البروتستانت لاحقاً. أهم أعماله: **مدينة الله**، و**الاعترافات** (المترجم).

(***) سعيد بن يوسف الفيومي (٨٨٢ ـ ٩٤٢م): أو سعديا الفيومي، حاخام وفيلسوف مصري مشهور، ولد في بغداد، وتأثر بالمعتزلة، وهو مؤسس الأدبيات اليهودية العربية، وأهم مؤلفاته: **كتاب التاج**، و**المختار في الأمانات والاعتقادات**، وله شروح على أسفار من العهد القديم (المترجم).

والإدراك الحسِّي: وهو النقل الصحيح المعصوم عن مصدر إلهي[(٧١)].

وقد سمح بذلك هذه المكانةُ فائقةُ الأهمية للقرآن وتلك الأحاديث المصحَّحَة على نطاق واسع بما يكفي لاعتبارها «مرويةً على نطاق واسع ومنتشر» (المتواتر، أو معروفةً بشكل جيد؛ لأنها لا يمكن أن تكون مزورةً [موضوعةً]. لقد جرى التحقُّقُ من هذه الروايات بشكل جيّد، لدرجة أن صحتها قد نجحت في الوصُول إلى مرتبة مماثلةٍ للإدراك الحسي. وفي هذا المقياس الجديد لليقين، لا تزال الأحاديثُ المعتمَدَةُ الأقلُّ استفاضةً المستَخْدَمَةُ في تأسيس مُعظم أحكام الشريعة تُعتَبَرُ مقبولةً؛ لأن التقليد الفلسفي الكلاسيكي المتأخّر يتطلب الاحتمالَ القويَّ [الظَّنّ] فحسب بدلاً من اليقين في إصدار الأحكام[(٧٢)]. ومن ثَمَّ يقف الفقه في تناقُضٍ صارخ مع العقيدة اللاهوتية، التي تتطلَّبُ اليقين الإبستمولوجي.

كانت المهمة الأكثر تحدّياً هي إيجادُ مسوِّغ منطقيٍّ لعصمة الإجماع، أو الاتفاق الجماعي لجماعة المسلمين. فالأحاديث التي تحدَّثَ فيها النبيُّ عن ذلك، مثل قوله: «لا تجتمع أُمتي على ضلالة»، لم تكن في نفسِها معروفةً إلا من خلال عدد محدود من الروايات، ومن ثم لم تُفِدِ اليقينَ. حاول مُنظرو الشريعة السُّنَّة [الأصوليون] حل هذه المشكلة بالقول إن «العادة»، أي السيرورة العادية للمجتمع البشري، تجعل من المستحيل أن يتوافَقَ المجتمعُ بأسْرِه على الخطأ في أنَّ حدثاً ما قد وقع، أو كلاماً ما قد قيل. قال عُلماء أهلِ السُّنة إنّه بما أن العلماء قد أجمعوا على أنَّ النبيَّ قد أثبت عصمة الأمة، فإنَّ صحَّة الحديث أصبحت يقينيةً، وإنَّ أساس الإجماع قد ثبت.

وعلى عكس ما قد يتوقَّعُه البعضُ، ظهرت المدارسُ الصُّوريّةُ العقلانية للاهوت [الكلام] والنظرية القانونية [أصُول الفقه] بعد المذاهب ومبادئ اللاهوت السني. واستُخْدِمت هذه العلومُ الجديدةُ لتسويغ الكِيَاناتِ الفقهية والعقدية السُّنِّية بدلاً من تصحيحِها أو استبدالها. مَثَّلَ ذلك تحدياً خطيراً في

---

(٧١) Augustine of Hippo, *Enchiridion on Faith, Hope and Love*, translated by Henry Paolucci (Chicago, IL: Gateway Edition, 1961), p. 4, and Saadia Gaon, *The Book of Beliefs and Opinions*, translated by Samuel Rosenblatt (New Haven, CT: Yale University Press, 1948), pp. 6-19.

(٧٢) Brown, Ibid., pp. 262-263.

حالة اللاهوت السني. يتطلَّبُ الإطارُ الإبستمولوجي الذي اعتمده المنظِّرون القانونيون [الأصوليون] أن تكون مبادئُ الإيمان، مثل طبيعة الله، وأحداث يوم القيامة، ومصير الروح بعد الموت؛ مُستمَدَّةً من مصادر معرفية معيَّنة من الوحي، مِثل القرآن. ولكنَّ الأحاديثَ التي نقلت هذه المعتقداتِ لم تستطع أن تلبِّيَ معيارَ النَّقْلِ المتواتر. حلَّ بعضُ الأصوليين هذه المعضلةَ بالقول إنَّ جماعة المسلمين ككلٍّ قد وصلت إلى إجماع حول هذه المعتقدات. ومن ثَمَّ فقد حصل العلمُ بهذه الأحاديث على وجه اليقين. وعلاوةً على ذلك، فقد ادَّعى العلماءُ أنه على الرغم من أنَّ حديثاً مُعيَّناً حول عذاب القبر قد لا يكون ثابتاً بيقين تامٍّ، إلا أن الأحاديث المتنوعة التي تُشير إلى هذه المفردَةِ من العقيدة قد ارتقى مجموعُها بهذا المعتقد فوق احتمال التزوير.

واستمدَّ هؤلاء الأصوليون، بدايةً من القرن العاشر؛ القواعد، أو المبادئ الفقهية، والمبادئ الإجرائية، للإِبْحَار عبر مجموعةٍ ضخمة من الآراء الفقهية بشأن أي مسألة، ولإرشاد الفقهاء في مُعالجة المسائل الجديدة. تأتي هذه القواعدُ أحياناً من النبي ﷺ نفسِه، ولكن في كثير من الأحيان كانت قواعدَ أو مبادئَ منطقيةً تُستخْلَص من تصرُّفات الأجيال الأولى من الفقهاء. فالقاعدة التي تقول: «اليقين لا يزول بالشك»: استخلص فقهاءُ الحنفية، بتحليلهم لمذهبهم، أنها هي الأساس لرَفْضِهم فَسْخَ زواج المرأة التي اختفى زوجها أو غاب لسنوات، وذلك لأنَّ زواجَها منه مَعلومٌ بيقين، ولا يمكن نَقْضُ ذلك اليقين بمجرد احتمال أنّه مات، حتى يجري التأكُّدُ من هذا على وجه اليقين، أو أن يمر متوسط عُمْر الإنسان(٧٣). وتقول قاعدة أُخرى إنّ «المشقَّة تجلب التيسير»: فعلى هذا الأساس، سمح القاضي الحنفي في البوسنة للمرأة ذات الزوج المفقود أن تأخذ قضيَّتَها إلى المحكمة الشافعية لتحكم وفق المذهب الأكثر تساهُلاً(٧٤).

---

(٧٣) زين الدين بن إبراهيم بن محمد بن نجيم الحنفي، **الأشباه والنظائر**، تحقيق محمد مطيع الحافظ (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٦)، ص٨٣.

(٧٤) للوقوف على حالة أخرى رائعة لعالم مصري حنفي أجاز لرجل يتبع المذهب الحنفي في مسألة من الطهارات، وأن يتبع المذهب المالكي في مسألة أخرى، انظر: أبو الإخلاص حسن الشرنبلالي، «العقد الفريد في بيان الراجح من الخلاف في جواز التقليد»، تحقيق خالد بن محمد العروسي، **مجلة جامعة أم القرى**، السنة ١٧، العدد ٣٢ (١٤٢٥هـ/[٢٠٠٥م])، ص٧٠٤ ـ ٧٠٦.

التصوفُ والإلهام من الله

في الرابعة عشرة من عُمره، وحتى قبل أن يكتسب علمَه المذهل، أصبح شاه ولي الله مُريداً في طريق التصوُّف. كان الاسم الذي أُعطيه العالِمُ الشاب بالفعل هو أحمد. مع ذلك، قد أقنعته الإشاراتُ التي شعر بها والدُه، عند ولادته، في زيارةٍ لضريح ولي صوفي كبير، أنّ الطفل يتمتَّع بعلاقة حميمةٍ نادرة مع الخالق. فأعطاه اللقبَ الذي سيصبح معروفاً جداً: «ولي الله»، في الوقت الذي أُضيف إلى اسمه أيضاً التشريف الذي يُستخدم لأولئك الذين يملكون أنساباً رُوحيةً مُحترمةً: شاه أو «ملك»[٧٥].

كان المثل الأعلى: الإحسان، وهو أن يؤمن الإنسانُ ويعمل كما لو كان يشعرُ بالله دائماً؛ هو المستوى الأعلى للدين الذي علَّمه النبيُّ محمد لأتباعه. ولكن هذا التعليم الفردي قد تفرَّعَ إلى تنوُّع هائل على مرّ القرُون، مثله كمثل التقاليد الشرعية واللاهوتية [الكلامية] في الإسلام. وهي الظاهرة التي سعى شاه ولي الله لتتبعُّها وتفسيرِها في كتاباته.

غامر شاه وليُّ الله بالسفر في الصحراء القاحلة، أثناء وُجوده في مكة، ليقدم فُروضَ الولاء لقبر واحدٍ من صحابة النبي، يُسمَّى أبا ذرٍّ الغِفاري[٧٦]. فحتى أثناء حياة النبي ﷺ، كان بعض أتباعه أكثرَ ميلاً من غيرهم إلى الإخلاص الشديد، والزهد التقي، والتأمُّل في الأسرار الإلهية. وكان أبو ذر من بين أولئك الذين يتعهَّدون حالةً رُوحيةً متصاعدةً، وقادته مُراقبته الدائمة لله إلى أسلوبِ حياة زاهدة أكثر تقشُّفاً بكثير مما يوجِبه الإسلام. اختار بعضُ صحابة النبي ﷺ هذا الطريقَ لأنهم استوعبوا هالةَ البركةِ العميقة حول سيِّدهم، وربما قد سمعوا منه شرحَ الحقائق العميقة التي لا يتقاسم الجميعُ معرفتَها.

يُعرف تقليدُ الإخلاص الروحي والأخلاقي الذي يتجاوز حُدودَ الواجبات المطلوبة المنصوص عليها في الشريعة الإسلامية: بالتصوف. كان

---

(٧٥) أحمد بن عبد الرحيم شاه ولي الله الدهلوي، **التفهيمات الإلهية**، ٢ ج (بنجور، الهند: مطبعة مدينة بارقي، ١٩٣٢)، ج ٢، ص١٥٤؛ ومير إبراهيم سيالكوتي، **تاريخ أهل الحديث**، ص٦٥٨.

(٧٦) J. M. S. Baljon, "Shah Waliullah and the Dargah," in: Raziuddin Aquil, ed., *Sufism and Society in Medieval India* (Delhi: Oxford University Press, 2010), p. 111.

يُنظر إلى الحسن البصري، إضافةً إلى كونه فقيهاً وراوياً بارزاً للحديث في عصره، كشخصيةٍ مؤسِّسة لهذا العلم «علم تزكية القلُوب» أيضاً، وذلك عندما أرجع شيوخُ الصوفية في وقت لاحق تعاليمَهم وممارساتِهم إلى النبي ﷺ، بالطريقة نفسِها التي ضَمِنَت بها سلاسلُ رواية الحديث صِحَّتَها. وتروى أسانيد التعليم الصوفية غالباً من طريق الحسن البصري عن عليٍّ صهر النبي ﷺ، الذي أعلن النبُّي أنه بابُ مدينةِ العِلْم النبوية.

أُعلن هذا الإرثُ الرُّوحي في القرن التاسع عن طريق الأيقونات الصوفية العظيمة، التي بحثت عن الوجُود الدائم لله. أدت نشوة [شطح] الاتحاد بالإله بالنسبة إلى البعض، مثل الصوفي المستَشْهَدِ في بغداد: الحلَّاج، إلى لحظات من السُّكْر الروحي، والتفوُّهِ بكلمات صدمت أكثرَ العلماء رصانةً، باعتبارها هرطقةً. تجسَّد ما أصبح التصوُّفَ الأورثوذكسي في القرين البغدادي للحلاج في أوائل القرن العاشر: الجُنَيْد، الذي أعلن مقولته الشهيرة: «عِلْمُنا هذا مُقيَّدٌ بالقرآن والسنة»[77].

وبالنسبة إلى من صُقلوا بالشعُور الدائم بالله، وهم النُّخبة التقية التي يُشير إليها القرآن باسم «**أولياء الله**»، لم تكن للقيُودِ الدنيوية أية قيمة. وعلى حد وصف شاه ولي الله لهم (ولنفسِه) فإنهم قادرون على معرفة المستقبل، والبقاء في حالة مُستديمةٍ من الطهارة، بل إن بعضهم يمكنهم أن يخرجُوا إلى أسفار ورحلات بعيدة وشاقة من دون زاد ولا تجهيزات، ثقةً كاملةً في الله. وكما ذكر الحديثُ حول أولئك الذين اصطفاهم الله أولياء له، أنه يصير لأحدهم «سَمْعَه الذي يسمع به، وبَصَرَه الذي يُبصر به، ويده التي يبطش بها، ورِجْله التي يمشي بها»[78]. وهم قادرون على خرق قوانين الطبيعة، وعمل المعجزات، وشفاء المرضى، وطيِّ الأرض ترحالاً إلى مكة والعودة كُلَّ يومٍ لأداء الصلاة.

وبعد موت هؤلاء الأولياء فإنهم لا يزدادون إلا نُفوذاً ومكانةً. أكَّد الحديث نفسُه الذي أثبت عذاب القبر أن أرواح الموتى تظل واعيةً وفاعلةً كذلك، وفي حديث آخر قال النبي ﷺ: «الأنبياء أحياءٌ في قُبورهم يُصلّون»[79]. ونُظر إلى

---

(٧٧) الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد**، ج ٧، ص٢٥١.

(٧٨) **صحيح البخاري**، كتاب الرقائق، باب التواضع.

(٧٩) محمد ناصر الدين الألباني، **سلسلة الأحاديث الصحيحة**، ٧ ج (الرياض: مكتبة =

الأولياء النظرةُ نفسُها، باعتبارهم قادرين على سماع توسُّلاتهم طلباً للعون والمدد كأنهم يعيشون معنا في الدنيا. وخصوصاً بعد مُرور ما يزيد على ألف ومئة عام، تحولَّت أضرحتُهم إلى مقاصد للحج لجمُوع المسلمين الطالبين لبركتهم. كان سلاطين مملكة مغول الهند التي حكمت دلهي يملكون السلطةَ الدنيوية، لكنهم اعتقدوا أنَّ الأولياء الصوفيين للهند، الأحياء والأموات، هُم أصحاب الفَضْلِ في حماية سيادتهم. وكان لمملكة دلهي بوابةٌ بُنيت خصيصاً ليمرَّ منها الناس إلى الطريق المؤدية إلى مدينة أجمير البعيدة التي فيها ضريحُ أكبر أولياء الصوفية في دلهي، مُعين الدين الجشتي(*). وفي كلِّ عام كان أكبر سلاطين مغول الهند يشدُّ الرِّحالَ قاطِعاً مسافة أربعمئة كيلومتر سيراً على الأقدام ليحج إلى أجمير بقصد تجديدِ البيعة عند ضريح الجشتي(٨٠).

لم يكن سعيُ كبار الصوفية مقصوراً على تهذيب السلوك ومعرفة الله، بل كشْف الحقيقة في ذاتها. ذكر القرآن أن ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِۚ﴾ [النور: ٣٥]، وذكر كذلك أنه ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥۚ﴾ [القصص: ٨٨]. كان العالم الماديُّ عدَماً مُظلماً لا يُضيئه إلا نورُ الله الخلَّاق، ولم يكن هذا العالمُ سوى انعكاس محرَّف للخالق الذي كان هُو الحقيقةَ الوحيدة في العالم. ولم تكن أرواح البشر سوى جُزَيئاتٍ مُتَّصلة تخرج من النفخة الإلهية التي مِن الله، تُعاني بسبب بُعدها عن مَعِين وُجودِها. وعلى حدِّ وصْفِ الشَّاعر الصوفي جلال الدين الرومي الذي عاش في القرن الثالث عشر، كانت أصوات بُكاء البشر بِفْعِلِ عُزْلتهم أشبهَ بصوت مزمار القَصَب الذي يتحرَّق شوقاً للعودة إلى أرضه.

وضعَ الرؤيةَ الصوفيّةَ لنشأة الكون شيخٌ صوفيٌّ فريد في القرن الثالث عشر، وهو الأندلسي ابن عَرَبي. ذكر ابنُ عربي في كتاباته العميقة كيف

= المعارف، ١٩٩٥ ـ ٢٠٠٢)، ج ٢، ص١٨٧ ـ ١٩٠، حديث رقم: ٦٢١؛ **وصحيح مسلم**، كتاب الفضائل، باب من فضائل موسى.

(*) حسن بن غياث الدين السجزي، المعروف بمعين الدين الجشتي (٥٣٦ ـ ٦٢٧هـ): ولد في سيستان بإيران، وطاف بلاداً كثيرة، واشتهر بغريب نواز، أي مغيث الفقراء، واستقر في الهند في لاهور وأجمير وفيها توفي، وهو أشهر الأولياء هناك، وإليه تُنسب الطريقة الجشتية (المترجم).

(٨٠) Simon Digby, "The Sufi Shaikh as a Source of Authority in Medieval India," in: Richard M. Eaton, ed., *India's Islamic Traditions, 711-1750* (Delhi: Oxford University Press, 2003), p. 256.

أنّ اللهَ خلق الأشياءَ لأنّه كَنْزٌ مدفون وأراد أن يُعْرَف، وكيف أن الخلْقَ يعكِسُ تَفَرُّدَ الله وقُدرتَه الخلّاقة غير المحدودة. لكن لا تنعكس هذه القدرةُ بأكملِ صورةٍ إلا من خلال الجنس البشري دون غيرِه إذا عبدوا اللهَ حقَّ العبادة. وبالنسبة إلى ابن عربي لم يكن محمَّدٌ نبياً ومعلِّماً فقط، لقد كان خيرَ البشر، ومن ثَمَّ كان خيرَ الخلق، وأكمل انعكاسٍ لكمال الله. كان محمد أكثر من مجرد بشر، كان حقيقةً كونيةً، «الإنسان الكامل» الذي وُجِدَ على طُول الزمان لإتمام غاية الخلق وعَكْسِ صُورةِ الله.

ما أدركه هؤلاءِ الثيوصوفيون ولم يقْدِرُوا على إعلانه للعامة هو أن هذه الحقائق تتجاوز آفاقَ الإسلام الإبراهيمي والتراثَ الشرعي واللاهوتي للعلماء. فالحقيقة الميتافيزيقية القائلة بأنَّ الخَلْقَ عبارة عن انبثاق، وفيض من كمال الله يزداد ظُلمةً ويقلُّ حقيقةً بالبُعد عنه، وأن أرواح البشر كانت مأسورةً في هذا المدِّ البعيد وتشوَّقَتْ للعودة إلى الشاطئ الرباني؛ تعودُ جُذورُها إلى أفلاطون، وإلى شارِحٍ صُوفي متأخِّرٍ لفلسفته، هو الفيلسوف واسع التأثير في القرن الثالث: أفلوطِين(*). وجعلَ هذا المتصوفةَ المسلمين يُقِرُّون بوجُود شيءٍ من الحقيقة في كلّ الأديان مهما بلغت درجةُ شتاتها وبُعْدِها عن الحقيقة. أكَّدَ أبرز المتصوفة في دلهي، في عصر شاه ولي الله: مَظْهَر جَان جنان(**)، أن كرشنا (الذي يُعدُّ تجسيداً للإله فشنو وفقاً للعقيدة الهندوسية) كان نبيّاً، وأن الفيدا الهندوسية نصٌّ مُقدَّس مُوحى من الله، حتى لو كان الهندوس في زمنه سقطوا في العبادات الوثنية(٨١).

خلال القرنين الثاني عشر والثالث عشر، الفترة التي بدأت فيها المدارس الفقهية تأخذ صيغةً قريبةً من صُورة النقابات، ظهر عدد من شُيوخ

(*) أفلوطين (٢٠٥ ـ ٢٧٠م): فيلسوف يوناني، تأثر بالإسكندر الأفروديسي، وهو الذي يعتبر الممثل الأساس للاتجاه الفلسفي المسمى بالأفلاطونية المحدثة، التي اعتمدت تفسيراً لاهوتياً وجمعاً تلفيقياً بين فلسفتي أفلاطون وأرسطو. وكان لذلك الاتجاه تأثير مركزي على الفلسفات الدينية في العصور الوسطى: اليهودية والمسيحية والإسلام، وحتى الوثنية. أبرز كتبه: **التاسوعات**، التي اعتقد الفلاسفة القروسطيون، وبخاصة السينويون، ردحاً من الدهر، أن جزءاً منها هو كتاب لأرسطو يسمى الثيولوجيا (المترجم).

(**) حبيب الله مظهر جان جنان (١٦٩٩ ـ ١٧٨١م): من كبار شيوخ الطريقة النقشبندية في الهند، واشتهر بالزهد والتقشف والرياضات، والكرامات، وقتل على يد المجوس (المترجم).

(٨١) Itzchak Weismann, *The Naqshbandiyya* (London: Routledge, 2007), p. 66.

الصوفية الذين جذبت تعاليمهم الكثيرين على نطاق واسع. ومن بين هؤلاء الشيخ الحنبلي الذي اشتهر بالورع في بغداد، عبد القادر الجيلاني؛ والشيخ المغربي الذي عاش في مصر، أبو الحسن الشاذلي؛ والشيخ البخاري بهاء الدين نقشبند، الذي جمع حكمة شُيوخ الصوفية في بلاد فارس.

وقد جمع كبارُ تلامذتهم النظرةَ الصوفية للعالَم والمنهجيةَ الرُّوحانية والأخلاقية التي تلقوها من هؤلاء الشيُوخ في صيغَةِ قواعِدَ صوفيةٍ مُنظَّمةٍ تُعرف باسم «الطريقة». وتتركّز تلك الأنظمة الصوفية حول رياضاتٍ تعبُّدية وأوراد شعائرية (الورد كتبها شُيوخُهم بهدف توجيه تركيز المتصوفة التائقين نحو الله، والنبي، وزيادة التقوى. وكان كثير من مُريدي تلك الطرُق يجتمعون لتلاوة تلك الأوراد أو لذكر أسماء الله. صنعت بعضُ الطرق، مثل الطريقة المولوية في تُركيا (التي تأسست وفق تعاليم الرومي، ومشهورة بالتنورة) رقصاتٍ تُساعدهم على التركيز في تفرُّدِ الله ونظام الكون. سعت بعضُ الطرُق الأخرى الأكثر شطحاً وإثارةً للجدل إلى عرض نشوَتَهم الروحانية من خلال المشي على الجمر أو أكْلِ الثعابين حيةً، وهو ما رصده الرحَّالَةُ المغربي ابن بطوطة لدى الطريقة الصوفية الرِّفاعية في جنوب العراق قُرابة عام (١٣٣٠م)[٨٢].

كانت شخصيةُ شيخ الطريقة ـ الذي تعلَّم الطريقةَ من أسلافه بالتتابع وُصولاً إلى مؤسِّس الطريقة، ومنه إلى النبي ﷺ ـ شديدةَ الأهمية. فقد كان الشيخ قادراً على تشخيص العِلَّةِ الرُّوحية للفرد، ووصف الخطواتِ التي يجب أن يتبعها ليسير في طريق الصوفية. في الطريقة الشاذلية على سبيل المثال، قد يتمثَّل هذا في إعادة أيٍّ من الصلوات الخمس إذا أدَّاها الفَرْدُ الجديدُ في الطريقة من دون استحضارِ عظمة الله، أو أن يقضِيَ شهراً كاملاً من دون اغتياب أحد. ومِثْل المذاهب الفقهية، ازدهرت تلك الطرُقُ الصوفية في مناطق معينة. انتشرت الطريقة النقشبندية مثلاً في وسط آسيا وكان لها تأثير واسع في الهند، بينما وجدت الشاذلية أغلبَ أتباعِها في شمال إفريقيا ومصر.

---

(٨٢) H. A. R. Gibb, trans., *The Travels of Ibn Battuta,* 3 vols. (New Delhi: Munshiram Manoharlal, 2004), vol. 2, pp. 273-274.

يؤكِّد التيارُ العام للصوفية على تمسُّكه بالشريعة من خلال عبارات شائعة مثل: «كل حقيقة لا تتبعها الشريعةُ فهي كُفر»[٨٣]. حتى الطرق البعيدةُ عن الشريعة[*] مثل الرفاعية تلجأ إلى مزاعم الوصُول إلى حالة الوَجْدِ، أو النشوة الدينية، لتبرير مُمارساتها الجامحة. إن السَّيْرَ على طريق الصوفية، وفق أحد الطرُق المعروفة، يبدأ ـ نظرياً على الأقل ـ بتكريس الفردِ ذاتَه لتدبُّر الشريعة والاجتهاد بشدَّةٍ في هذا.

إلا أن غاية الصوفية في القُرب إلى الله، وتصوُّر أن هذا القرب يضمن لصاحبه معرفةَ حقائقِ علوية يتلقَّاها مُباشرةً من المعين الرباني، إضافةً إلى مزاعم المتصوفة بأن شُيوخهم توارثوا معرفةً باطنيةً من شخصيات مُبكرة مثل علي بن أبي طالب؛ كلُّ ذلك قد أسهم في صناعة مصدرٍ للعلم مُنافس لكتُب فُقهاء الشريعة. قال أبو يزيد البسطامي، وهو أحد الشيُوخ الأوائل للصوفية، لأحد عُلماء الحديث: «أخذتم عِلْمَكم ميتاً عن ميت، وأخذنا عِلْمَنَا عن الحيِّ الذي لا يموت»[٨٤]. بل إن شاه وليَّ الله التقى النبِّي بشخصه عدة مرات في بُعْدٍ رُوحي لا يصل إليه إلا المتصوِّفون. وهكذا أضاف التراثُ الصوفي معرفةً تجريبية، أو ذوقاً جديداً إلى المصادر الحالية لمعرفة الحقيقة، أي الوحي والعقل. لكن هذه المعرفة التجريبية تُعنَى بشكلٍ عامٍّ بفَهْم عميقٍ لطبيعة الله أو الحقائق الروحية، ونادراً ما تدخلُ في العلُوم الشرعية. مثلاً، عندما قال أحدُ الناس في القرن الثالث عشر إن النبيَّ ﷺ زاره في المنام وأخبره عن موضع كنزٍ وأعفاه من دفع الزكاة [الرِّكاز]، لم يتأثَّرْ القاضي الذي نظر في القضية من الأمر، لأن رُؤيا هذا الرجل للنبي لا يمكن أن تكون حُجةً على الحديث الصحيح الذي يأمرُ الناس بدفع زكاة الرِّكاز[٨٥].

---

(٨٣) يوسف النبهاني، **جامع كرامات الأولياء**، تحقيق عبد الوارث محمد علي، ٢ ج، ط ٢ (بيروت: دار المكتب العلمية، ٢٠٠٢)، ج ٢، ص٣٩٢.

(*) استعمل المؤلف مصطلح antinomian أو ضد الناموسية: وهي في الأصل فكرة مسيحية، تجدَّد القائلون بها منذ وقت مبكر في المسيحية وحتى الإصلاح البروتستانتي بخاصة؛ كانت ترى أن المسيحيين يخلصون بالنعمة بمجرد الإيمان، دون الالتزام «بقانون أخلاقي»، أو هكذا كانت الكنيسة تعتبرهم (المترجم).

(٨٤) عبد الوهاب بن أحمد الشعراني، **الطبقات الكبرى، أو: لواقح الأنوار في طبقات الأخيار**، تحقيق سليمان الصالح (بيروت: دار المعرفة، ٢٠٠٥)، ص١١. للوقوف على نسخة موسعة من هذا الاقتباس، انظر: المكي، **قوت القلوب في معاملة المحبوب**، ج ١، ص١٢١.

(٨٥) اتفق بعض العلماء على أنه لا يجب على هذا الرجل أداء الزكاة [الركاز]، ولكن العز بن =

محطِّمو الأيقونات(*) والإحياء الإسلامي

غيَّرت إقامةُ شاه ولي الله لعاميْن بين مكة والمدينة حياتَه. لم يقف الأمرُ بالنسبة إلى الهندي صاحب التسعة والعشرين ربيعاً في ذلك الوقت عند الالتقاءِ بشيوخٍ وطلّابِ علم من أراض بعيدة، وشيُوخ الصوفية الأكراد، وعلماء الحديثِ البصريين، بل دخل كذلك وسط دوامة التيار الإحيائي الذي كان له تأثيرٌ واسع على زوايا بعيدة من العالم الإسلامي. ساعده جُلوسُه في المجالس المجتمعة حول أعمدة مسجد النبي في المدينة على الاطلاع على الكتابات الجيّاشة لأحد عُلماء دمشق تعود إلى أربعة قرون قبل زمنه، وهو رجلٌ شنّ حملةً وحده ضد البدع والفساد من حوله، وقد أدّى الجدلُ الذي أثاره ذلك الرجلُ إلى سجنه في القاهرة وبعد ذلك في قلعة دمشق حيث توفي عام (١٣٢٨م).

لا شك أن ابن تيمية هو أحد أكثر الشخصيات إثارةً للجدل في التاريخ الإسلامي. اختاره كثيرون ليكون أعظمَ مَن قاد حركةً إحيائيةً في تاريخ الإسلام، وكذلك أدانه كثيرون مُعتَبِرين أنه هو من أطلق الفوضى التأويلية. لكن سواء أحببتَه أم أبغضته، يظلُّ ابن تيمية هو ذلك الشخص الذي برز في تذمُّرٍ ضد جميع مؤسسات الإسلام السني وتقاليده بتراكماتها في عصره. وعلى الرغم من أنه كان فقيهاً حنبلياً متبحراً، إلا أنه لم يخش مُخالفةَ مذهبه بل والمذاهب السنية الأربعة الكبرى حيثما رأى موضعاً يعتقد أنهم خالفوا فيه الأدلةَ البينة من القرآن والسنة. كما حرص ابن تيمية على كشف دجل الصوفيين الذين يمشون على الجمر كالرفاعية، وحرص بنفسه على تهديم مشاهد الحج الخرافية المحيطة ببلدته دمشق. ورفض كذلك اللاهوت الكلامي الأشعري باعتباره يُقدم حلولاً إغريقيةً لمشكلات إغريقية لا يجب أن ينشغل بها أصحاب الوحي الإبراهيمي. وفي مقاومته للتمسك الشديد بالمذاهب، ونقضه لتجاوزات الصوفية، ورفضه للاهوت النظري الأشعري؛

= عبد السلام عارضهم. انظر: محمد عبد الباقي الزرقاني، **شرح الموطأ** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩١)، ج ٢، ص١٣٩.

(*) ICONOCLASTS أو محطمو الأيقونات، كما نفضل أن نترجمها هاهنا، وقد تترجم إلى الثوار بشيء من التجوز، وهو مصطلح يطلق على من يهاجم أياً من الثوابت أو الاعتقادات الراسخة عموماً (المترجم).

جمع ابن تيمية مجموعةً من أنواع الموقف المعارض [المحطم للأيقونات] للمؤسِّسات الأقوى في الفكر الإسلامي في العصور الوسطى. لقد كرس شاه ولي الله رسالةً للدفاع عن ابن تيمية واصفاً إياه بأنه أحد أعظم عُلماء الإسلام السُّني(٨٦).

لم تكن الخيوطُ الفكرية التي تشابكت في مُؤلفات ابن تيمية الضخمة جديدةً. فمنذ أن أرسى أبو الحسن الأشعري تطويرَه الرائد للعلُوم السنية الخاصة باللاهوت النظري، استمرت معارضةُ مذهبه الفكري من قبل مجموعة من عُلماء أهل السنة المحافظين البارزين. وكان معارضوه أكثر عدداً بين عُلماء المذهب الحنبلي الذين مثلوا تواصلَ التقليدية الأصلية لعلماء أهل السُّنة الأوائل مثل أحمد بن حنبل. لقد رفضوا دخولَ النظر العقلي في المسائل اللاهوتية، ولم يعتقدوا بوجود ما يستدعي تخفيف العبارات التجسيمية في القرآن والحديث. رفض هؤلاء التقليديون جميعَ تصورات الأشعرية الفلسفية عن الله، مما جعل تلك النصوصَ تُمثِّلُ مُعضلةً. كتب أحدُ أبرز الحنابلة في دمشق، ابن قُدامة، أنَّ اللهَ لم يطلب من المسلمين فهمَ المعاني الدقيقة للصور التجسيمية الواردة في النصوص. إن عوامَّ المسلمين قادرون على فهم ما قصده الله في القرآن عندما قال إنه ﴿ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤]، اعتماداً على الفطرة، وكلُّ ما قام به العلماء هو أنْ ذكَّروا العوامَّ أنَّ أي صورة تمرُّ بخيالهم عند قراءة تلك الآية لا يُمكن أن تُضاهي جلالَ الله وعظمتَه التي لا يحدُّها حدٌّ. وفي حين استعمل المتكلمون الأشاعرةُ العقلَ، وتحليل تلك المجازات العربية للوصُول إلى تأويلاتٍ مُفصَّلة «ليد» و«وجه» الله، كان التقليديون على الجانب الآخر، مثل ابن تيمية وابن قدامة، يثقون في الفهم الفطري للمسلم العادي(٨٧).

كذلك أزعج كثيراً من العلماء المسلمين الممارساتُ الجامحة لبعض

---

(٨٦) أحمد بن عبد الرحيم شاه ولي الله الدهلوي، **مناقب البخاري وفضائل ابن تيمية**، ص٢٦.

(٨٧) موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة: «ذم التأويل»، في: **رسائل دينية سلفية**، تحقيق زكريا اليوسف (القاهرة: مطبعة الإيمان، [د. ت.])، ص٨٧، و**تحريم النظر في كتب أهل الكلام**، تحقيق جورج مقدسي (لندن: لوزاك، ١٩٦٢)، ص٣٢، ٤٢، ٦٥. انظر أيضاً: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **مجموعة الفتاوى**، تحقيق سيد حسن العفاني وخيري سعيد، ٣٥ ج (القاهرة: المكتبة التوفيقية، [د. ت.])، ج ٤، ص١٧١.

الطرُق الصوفية. وألّف بعضُ الحنابلة أصحاب الشهرة الواسعة في القرن الثاني عشر في بغداد، والذي كان مُلتزماً بالصوفية كذلك، نقداً مفصلاً لجميع الوسائل التي نجح من خلالها الشيطان في تضليل المسلمين. وقد تركّز نقدُه على الخرافات، وعلى صُور العبادة التي لا أصل لها في الكتاب والسنة، وعلى التهاوُن الأخلاقي الذي عليه أُولئك الدهماء الذين يدّعون التصوف. وبعد ذلك بعدّة عُقود، وضع أحدُ علماء الشافعية الساخطين مؤلّفاً وصفَ فيه جميع البدع التي انتشرت في منطقته، وخص الأضرحة التي يزورها الناس للتوسل بالأولياء الموتى. وبحلول عصر ابن تيمية، كان قلق العلماء في القاهرة ودمشق قد بلغ المدى بسبب الفلسفة الثيوصوفية لابن عربي أيضاً، إذ رأوا في أقواله وآرائه وحدة وجود صريحةً، وهي الاعتقاد بأن الخلق مُتَّحدٌ مع الخالق(٨٨).

وأخيراً، ساعد تحوُّلُ المذاهب الفقهية السنية الأربعة إلى صورةٍ مؤسَّسِيةٍ تُشبه النقاباتِ على تمرُّدِ بعض العلماء في دائرة ابن تيمية الصغيرة في دمشق ضد الثقافة المذهبية الصلبة البالية. وبحلول القرنين الثاني عشر والثالث عشر، لجأ العلماءُ إلى ارتداءِ عباءاتٍ تميِّزهم عن العوام، وتتميز بالأكمام الطويلة الواسعة وقماشة تُلَفُّ حول غطاء الرأس ليميِّزوا أنفسَهم باعتبارهم طبقةً علميةً. وقد رأى النقاد محطمو الأيقونات، مثل ابن تيمية، في هذا ذريعةً لصناعة طبقةٍ من الكَهَنة الذين يسيرون وفق مدوَّناتٍ محدّدةٍ من الفقه بإخلاص أعمى، مُتجاهلين النبضات الحية الموجودة في القرآن والسنة، كما رأوا في هذا مُخالفةً للفكرة الأصيلة أن جميع المؤمنين سواسية.

ومنذ زمَنِ ابن تيمية في القرن الرابع عشر اتَّسم الفِكْرُ السُّني بالتوترات بين التقليد المؤسسي للمذاهب الأربعة والطرُق الصوفية والاعتقاد الأشعري من ناحية؛ والمعارضة الصارمة للتقليد من ناحية

---

(٨٨) المقصود بالكتاب الأول هاهنا كتاب ابن الجوزي (ت ١٢٠١م) المشهور: **تلبيس إبليس**، والثاني كتاب أبي شامة المقدسي (ت ١٢٦٨م): **الباعث على إنكار البدع والحوادث**. وجنباً إلى جنب ابن تيمية، كان من أشد منتقدي الصوفية صديقه وزميله شمس الدين الذهبي (ت ١٣٤٨م). انظر: شمس الدين أبو عبد الله الذهبي، **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، تحقيق علي محمد البجاوي، ٤ ج (بيروت: دار المعارف، [د. ت.])، إعادة لطبعة: القاهرة مطبعة عيسى البابي الحلبي، ١٩٦٣ - ١٩٦٤، ج ١، ص٤٣١.

أُخرى. ظهرت المعضلةُ الثانية في زمن شاه ولي الله من خلال الدافع القوي لتجديد الإسلام، والعودة إلى العقيدة الخالصة للسلف أو المسلمين الأوائل الصالحين.

وقد انبعثت تلك النزعةُ من الشعُور الحادِّ بأنَّ المسلمين هجروا رسالةَ الإسلام الأصلية أو أفسدوها. اهتزت مدينةُ إسطنبول الكوزموبوليتانية في القرن السابع عشر بفعل ظُهور حركة مُحافظة تُدعى القاضي زاده(*)، دعت إلى تحريم شُرب القهوة وتدخين التبغ، كما ظهر في الهند في الفترة نفسها الشيخُ الأصولي أحمد السرهندي(**) الذي ادعى أنه مجدد أُمَّة الإسلام في مطلع ألفيتها الثانية، وقد أدان الجماعاتِ الصوفيةَ التي أدخلت عناصرَ من الطقُوس والصور الهندوسية في الإسلام، ودعا إلى التبرُّؤ من الأغلبية الهندية الكافرة (بعكس رُؤية جان جنان الأكثر قبولاً لهم). وفي مكان آخر، تحدَّث عالِمٌ مغربي مقيم في إمبراطورية سونغاي بدولة مالي الواقعة غرب الساحل الإفريقي إلى حاكِمها الذي كان حديثَ العهد بالالتزام بتطبيقٍ أورثوذكسي للإسلام؛ أنَّ شعبه يجب أن يتخلَّى عن عاداته الوثنية المحلية وإلا فسيكون عليه باعتباره الحاكمَ أن يُجبِرَهم على ذلك(٨٩). وقد بلغت تلك القوى أَوْجَ قُوتها مُتمثلةً في حركات إحيائية انطلقت في مناطق هامشية بعيدة في العالم الإسلامي، مثل الهند، ووسط الجزيرة العربية، وغرب إفريقيا، واليمن.

وكانت الصوفيةُ هي الشرارة التي ساعدت على إشعال دعواتِ إحياء الإسلام في القرن الثامن عشر. كان والد شاه ولي الله شيخاً صوفياً نقشبندياً، وكان أولُ شيوخه كذلك، وأدَّى به انغماسه في الصوفية إلى الانكفاء على المؤلفات الصوفية التي أكَّدت على أن النوافل الصوفية التي

(*) قاضي زاده محمد أفندي (١٥٨٢ ـ ١٦٣٥م): عالم إصلاحي عثماني سلفي، تأثر بالبركوي، وحظي بدعم السلطان مراد الرابع، وله مؤلفات، منها ترجمات ومختصرات لكتب ابن تيمية وابن القيم (المترجم).

(**) أحمد السرهندي (١٥٦٤ ـ ١٦٢٤م): عالم هندي إصلاحي، جمع بين السلفية والتصوف، كان يعظم ابن عربي وابن تيمية، واشتهر بمحاربة البدع، ومن مؤلفاته: **المكتوبات الربانية** (المترجم).

(٨٩) أتى ذلك في إجابة العالم مغربي المغيلي في أواخر القرن الخامس عشر على سلطان سونغاي أسكيا محمد. انظر:

John O. Hunwick, ed., *Shari'a in Songhay: The Replies of al-Maghili to the Questions of Askia al-Hajj Muhammad* (London: Oxford University Press, 1985), pp. 76-78.

تؤدِّي إلى تمام التقوى في القلب تتجاوز المذاهب وتصنع رابطاً أكثر مُباشرةً بين العبد وربه. يستعيد الصوفيُّ الحق الموقفَ المثالي للمسلمين الأوائل قبل جُمود المذاهب وتفرق الإيمان(٩٠). وقد وجد شاه ولي الله أثناء مُكثه في مكة والمدينة دراساتٍ متجددةً ومكثفةً للحديث أتاحت له الانغماس في سماع كلمات النبي ﷺ، والتزود بالوسائل النصية المباشرة، للعودة إلى السُّنَّة الأصلية.

وعندما عاد إلى دلهي ليستقر فيها ويقدم الدروسَ في مدرسة والده، كرس شاه ولي الله نفسه لإحياء ما فهِم أنه الإسلام الصادق. استنكر الممارسات الشعبية والخرافات التي استعارها المسلمون في رأيه من الهندوسية والأديان الأخرى في الهند. ومِثْل ابن تيمية، رفض شاه وليُّ الله اللاهوتَ النظري الأشعري، وأيد قبول صفات الله التي وصف بها نفسه بشكل مُباشر من دون تأويل. وشعر كذلك أنه ليس من واجب العلماء أن يشجعوا العوام أو حتى يسمحوا لهم بتبجيل الأولياء بهذه الصورة المبالغ فيها، سواء الأموات أم الأحياء، مُتناسين أنَّ اللهَ وحدَه هو القادر على إجابة دُعائهم(٩١).

كما كتب شاه ولي الله مئاتٍ من الصفحات شرح فيها ضرورةَ تخلِّي عُلماء الهند عن الولاء الشوفيني للمذهب الحنفي، والاعتراف بأنَّ أحكامه الشرعية كانت تخالف الأحاديثَ الصحيحة في بعض الأحيان. وقد ظهر هذا بشدَّةٍ في مسألة بسيطة ظاهرياً تتعلَّق بكيف ومتى ينبغي على المسلم رفع يديه بجوار أُذنيه أثناء الصلاة. رأى شاه ولي الله وبعضُ الإحيائيين الآخرين أنَّ الأحاديث كانت واضحةً في أن هذا ينبغي أن يتكرَّر عدَّة مرات أثناء الصلاة، في الوقت الذي رأى فيه علماءُ الهند الملتزمين بالمذهب الحنفي أن هذا يقع مرةً واحدةً، وكانت حُجَّتهم في هذا أن أبا حنيفة والعديد من علماء الحنفية الذين طوَّروا مذهبه لأجيالٍ من بعدِه قد أخذوا بعين الاعتبار جميعَ الأدلة من القرآن والحديث الصحيح في صياغة أحكامهم الفقهية حول مسائلَ مِثْلِ صفة

---

(٩٠) شاه ولي الله الدهلوي، الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف، ص٦٨، والمكي، **قوت القلوب في معاملة المحبوب**، ج ١، ص١٥٩ ـ ١٦٠.

(٩١) شاه ولي الله الدهلوي، **حجة الله البالغة**، ج ١، ص٢٢٤ ـ ٢٢٥، و Baljon, "Shah Waliullah and the Dargah," pp. 110-117.

الصلاة، ومن غير الوارد أنهم أسقطوا أيَّ دليل يمكن تطبيقُه. لكن ردَّ شاه ولي الله عليهم كان بأن هذا تماماً ما كانوا يَسْقُطون فيه في بعض الأحيان، وبالنسبة إليه وإلى آخرين من الإحيائيين كان رفضُ شيوخ الحنفية لهذا الاحتمال، وتفضيلُ المذهب الحنفي على الحديث الصحيح، ومعاملةُ شُيوخِ الحنفية السابقين باعتبارهم كهنةً معصومين من الخطأ؛ خطأً يستنكره القرآن.

لم يكن الجدالُ حول رفع الأيدي في الصلاة مجرّدَ جدالٍ أكاديمي؛ فقد بلغ الأمر التعدي على أحد طُلاب العلم لدى شاه ولي الله بالضرب الذي كاد يُفضي به إلى الموت داخل مسجد دلهي الكبير بسبب طريقته في رفع اليد أثناء الصلاة، لأن الحشد الحنفي في المسجد اعتقد أنه بهذا يُفسِدُ الصلاة كما أمر بها النبيُّ ﷺ على حد اعتقادهم. كان شاه ولي الله يأملُ كذلك في إصلاح الإسلام في الهند، إذ أدرك أهميةَ الكياسةِ والتخطيط. فكانت انتقاداته للممارسات الصوفية الشعبية، مثل الحفلات الموسيقية، مُتوازِنةً ودقيقةً. وكتب كذلك أن على المرء أن يلتزم بالتقاليد المحلية، وألا يجلب المشاكلَ على نفسه برفع يده أكثر من مرة أثناء الصلاة، حتى مع وُجود أدلة قوية على هذا في السُّنّة الصحيحة، وربما كان هذا في أعقاب ما أصاب طالِبَه في المسجد، فمن وجهة نظره لا يجِب على العوام الخوضُ في هذه المسائل، وأن عليهم أن يكتفوا باتباع المذاهب المحلية. لم يكن شاه ولي الله ذلك الشخص الذي يحب الاشتباكَ، وكانت جهوده في الإصلاح تتركز حول تعليم المجتمع وتصحيح حياة العقُول[٩٢].

كانت مكة والمدينة في أوائل القرن الثامن عشر مُلتقى الفكر الإحيائي. كرَّس آخرون ممن درَسوا ودرَّسوا في المدينتين المقدستين بجانب شاه ولي الله أنفسَهم مثله لتبجيلٍ متجدِّدٍ للحديث ولرفض الالتزام بالمذاهب (المعروف بالتقليد إذا أدَّى هذا إلى الإصرار على رفض مجرد احتمال اشتمال المذهب على أحكامٍ تُناقض الدليلَ الواضح من القرآن والأحاديث. ووصل آخرون في الدوائر الدِّراسية نفسِها إلى الاستنتاجات نفسِها حول الحاجة إلى العودة إلى القرآن والسُّنّة والسلف الصالح، ومن بينهم العالِمُ العربي الحنبلي ابن عبد الوهاب.

(٩٢) شاه ولي الله الدهلوي، **حجة الله البالغة**، ج ٢، ص٢٥.

على عكس شاه ولي الله، تصوَّر بعضُ الإحيائيين تطهيرَ الإسلام كمهمةٍ تجِبُ تأديتُها بالقوة. فقد رأوا أنفسَهم، لاسيما في غرب أفريقيا ووسط الجزيرة العربية، في الوضعيةِ نفسِها للمجتمع التأسيسي للنبي ﷺ قبل ألف عام: حيث هم رُسُلُ التوحيد الوحيدون الذين يحملون كلمة الله إلى محيطهم الوثني بقوة السلاح. رأى ابنُ عبد الوهاب، في صحراء نجد القاحلة في وسط الجزيرة العربية، أن الخرافاتِ وزيارةَ القبُور وأنماط الحياة الخاطئة المحيطة به لا تختلف عما كان عليه العرب المشركون قبل الإسلام الذين حاربهم محمد ﷺ. شارك التحالفُ الذي شكَّله مع آل سُعود، الذين كانوا يحكمُون في بلدة الدرعية، والمعروف باسم حركة الموحدين، أي أولئك الذين دعوا إلى استعادة التوحيد («الوهابيون» كما يسميهم منتقدوهم)؛ في غزْوٍ عنيفٍ لوسط الجزيرة العربية، وفرضوا رسالتَهم الإحيائية بالقوة على القبائل المهزومة.

في أواخر القرن الثامن عشر في المنطقة التي تُعرف اليوم باسم دولة نيجيريا، نظَرَ عالِم مسلمٌ يُدعى عُثمان دان فوديو أيضاً في المجتمعات المسلمة مِن حوله ولم ير إلّا إهمالَ الناس للشريعة في سُلوكياتٍ، مثل عُري الرجال والنساء في الأماكن العامة، والعادات الدينية المتَّخَذة من أديانهم الوثنية القديمة مثل تبجيل الأشجار المقدسة. ومِثل ابن عبد الوهاب، جمعَ الأتباعَ حوله، وبعدما حاول الحكام المحليون مَنْعَه من الدعوة، أعلن الجهاد ضدهم. ومع تعاظم قوة حركته، بدأ يستخدم السلاحَ لإعادة الناس في منطقته إلى حِضن الإسلام الحقيقي، الذي لم يعرفوه قطُّ في حقيقة الأمر. وبعد ذلك أُعلن دان فوديو خليفةَ الدولة الإسلامية الجديدة في سوكوتو (وقد استمرت هذه الولاية حتى اليوم باعتبارها إحدى ولايات دولة نيجيريا).

تكمنُ جذورُ هذه الحركات الإحيائية المسلحة في مسألة التكفير، أي إعلان شخصٍ ما يزعمُ الإسلام أنه كافر. وعلى العكس من أتباع الديانات الأخرى القديمة في المنطقة الذين سُمح لهم بممارسة شعائرهم بجانب المسلمين، كان المسلمون الذين يُعلنون ردتهم عن الإسلام أو الذين يتعرضون للتكفير يُواجهون مصيراً تعيساً.

واعتماداً على الحديث القائل: «من بدَّل دينه [عن الإسلام] فاقتلوه»،

والقائل إنَّ «التارك لدينه المفارق للجماعة» يجِب أن يُقتل؛ كان ترك الإسلام جريمةً عقوبتها الموت. وقد اتفقت على هذا المذاهب السنية الفقهية كلها (لكن خالفهم المذهب الحنفي في أن المرأة المرتدة تُعاقب بالسَّجْن فقط).

تاريخيّاً، كان عُلماء أهل السُّنّة شديدي الحذر إزاء إعلان رِدَّةِ شخصٍ عن الإسلام، آخذين في الاعتبار المبدأ العام القائل: «من صلى إلى قبلتنا فهو مُسلِم». ولا يُكفَّر إلا من يُعلن صراحةً تركَه للإسلام، أو يُمارس عباداتِ دينٍ آخر وطقوسه، أو يُنكر بعض المعلوم من الدين بالضرورة مثل إنكار أن الصلوات الخمس فروض واجبة، أو أن النبيَّ محمداً هو آخر الأنبياء. فحتى المسلم الذي يُعاقر الخمر، أو يأكلُ الخنزير، أو يزني، يظل مُسلماً ولكن عاصياً، ولا يكفر إلا إذا اعتقد أن الإسلام يبيح شُرب النبيذ أو أكل الخنزير أو الزنى.

ومع ذلك فقد حوَّل جُنودُ الحركة الوهابية وخلافة سوكوتو هذه الطريقة في النظر إلى الأمُور بطريقة طفيفة ولكنها ذات عواقب وخيمة. من المؤكد أن العديد من العادات التقليدية لمسلمي غرب إفريقيا أو بدو العرب الأصليين مُحرَّمة وتُعتبر من البِدَع حسب الشريعة. سيكتبُ قادة سوكوتو والوهابيين إلى تلك المجتمعات ينصحونهم بالكفِّ عن ذلك. وإذا رفضوا ـ أحياناً بسبب جهلهم بالإسلام من البداية، وأحياناً أُخرى بسبب أن كثيراً من العلماء أقرُّوهم على مُمارساتهم ـ فقد كان الإحيائيون يفسِّرون هذا باعتباره الاعتقادَ المهلِكَ باستحلال الأشياء المحرمةِ بوضوحٍ في الإسلام. وفي حين أن عالِماً أكثر صبراً وواقعيةً مثل شاه ولي الله قد يرى في هذا مُناسبةً لتعليم الناس؛ كان المقاتلون ينظرون إلى تلك الجماعات العاصية على أنهم غير مُسلمين يجب إخضاعُهم لحكم إسلامي، أو ربما للمصير الأسوأ، الحكم عليهم بالردَّةِ، ومن ثَمَّ بالموت.

أفول عصر

توفِّي شاه ولي الله عام (١٧٦٢م)، عن عمر يُناهز الخامسة والتسعين. وخلال حياته تراجعت سطوة أُسرة مغول الهند الحاكمة التي كانت تحكمُ شبه القارة كاملةً تقريباً بشكل سريع. وقد عاصر الشيخُ الفترةَ التي أُشير إليها لاحقاً بأفول المغول، وهي الفترة التي انغمس فيها أباطرة دلهي البائسون في

سماع الشعر وشرب النبيذ في حين كانت مملكتهم تخرج عن السيطرة. وقبل وفاة شاه ولي الله بخمس سنوات، عام (١٧٥٧م)، نجحت مجموعةٌ صغيرة من الأجانب كانت مُهمَّشةً فيما مضى وتشتغل بمراكز التجارة على سواحل الهند، في هزيمة الوالي المغولي في البنغال. وخلال عشر سنوات، اعترف الإمبراطور المغولي بشركة شرق الهند البريطانية كممثِّلٍ له في أغلب الشمال الشرقي للهند، وأدارت تلك الشركةُ المحاكمَ الشرعية وجمعت الضرائب باسم الإمبراطور. وبحلول عام (١٨١٨م)، نجحت الآلة السياسية والجيُوش البريطانية التي بدت لا تُقهر بقيادة قادة عُظماء مثل دُوق ولينغتون في السيطرة على أغلب الهند، مما جعل الإمبراطور حاكماً بالاسم فقط.

ووجد العلماء المعَمَّمُون، عام (١٧٨٩م)، في إحدى مُدن الإسلام الكبرى الأخرى، القاهرة، أنفسَهم خاضعين لسيطرة حُكَّام أجانب آخرين يرتدون ملابس ضيقةً غريبةً. في تلك السنة، نزلت حملةُ خَصْم ولينغتون العنيد، نابليون؛ مصرَ سعياً إلى مُواجهة سيطرة بريطانيا على الممراَت التجارية المؤدية إلى الهند. وقد تحدَّثَ أحدُ عُلماء المسلمين الذين شهدوا هزيمة المماليك على يد الفرنسيين في معركة الأهرام، باحترام يشوبه الأسى، عن تنظيم الأجانب في ميدان القتال، وكفاءتهم، وشجاعتهم[٩٣].

كان التوسُّعُ الاستعماري للقوى الأوروبية بمثابة إعلان عصرٍ جديد لحرَّاس القرآن والسُّنَّة. فلم تعد لكلمات الله والنبي محمد ﷺ أو العلوم التفسيرية التي وضعها العلماءُ المكانةُ المحورية نفسُها في ميدان القانون والمجتمع. اعتبر أحد مُديري شركة شرق الهند البريطانية، الذي سيصبح باحثاً أوروبياً كبيراً في النصوص الإسلامية، أن كُتب الحديث «إن لم تكن مُتناقضةً، فهي على أدنى تقدير مُضطربة». لقد حدَّد أن ما رأى أنه منهج غير نقدي للمسلمين تجاه النصوص المقدسة، بجانب الشريعة (وخاصة في مُعاملات النساء والأسرة)، وجبرية اللاهوت السني؛ هو المسؤول الأول عن الوضع «البربري» للمجتمعات الإسلامية[٩٤]. وقد وصف نائبُ نابليون في

(٩٣) Shmuel Moreh, trans., *Napoleon in Egypt* (Princeton, NJ: Markus Wiener, 1997), p. 36.

(٩٤) هذا الباحث هو ويليام موير (ت ١٩٠٥م)؛ Avril A. Powell, *Scottish Orientalists and India: The Muir Brothers, Religion, Education and Empire* (Woodbridge, UK: Boyden Press, 2010), pp. 160-165.

مصر كيف أنَّ الإمبراطور المستقبلي لفرنسا تظاهر بالإسلام ليحصل على تأييد عُلماء القاهرة. إلا أنه في حقيقة الأمر كانت عاداتُ المسلمين وملابسُهم سخيفةً في نظر الفرنسيين. وقد ذكر النائب أن نابليون كان يعتبر جميع الأديان «من صُنع البشر»[٩٥]. لقد كان اتجاه العالَمُ الفكري والرُّوحي للمسلمين يتغيَّر.

(٩٥) Moreh, Ibid., p. 153.

الفصل الثالث

الحقيقة الهشَّة للنصوص

لم يصدِّق الطبيبُ المصريُّ الشابُّ أنَّ النبي ﷺ قال ذلك. الحديث يُناقض كلَّ ما تعلَّمه عن الأمراض ومعايير النظافة التي درسها في كُلية قصر العيني الطبيّة الحديثة في القاهرة. «إذا وقع الذبابُ في إناء أحدكم فامقلوه؛ فإن في أحد جناحيه داءً وفي الآخر شفاءً، وإنه يتَّقِي بجناحه الذي فيه الداء فليَغْمِسْه كُلَّه». كانت هذه هي كلمات النبي ﷺ بحسب ما وجدها توفيق صدقي[1].

كان صدقي مُسلماً مُلتزماً، وقد حفظ القرآن مُنذ طفولته وكتب مقالات بصورة منتظمة لمجلة **القاهرة** المزدهرة، دفاعاً عن الإسلام ضد الجهُود التبشيرية المسيحية في مصر خلال تسعينيات القرن التاسع عشر (١٨٩٠م) وأوائل القرن العشرين (١٩٠٠م). وحتى بعد أن أفصح الطبيبُ الشاب لمعلِّمه المسلم رشيد رضا، العالم الإصلاحي الكبير عن شُكوكه، فإنه ظلَّ لا يستطيع أن يتخلَّص من الاستنتاج المروع: إن الأحاديثَ في التقليد السُّنِّي ليست أكثر من خُرافة. وسوف يكتبُ في مقالٍ مُثير للجدل عام (١٩٠٦م) أن السُّنَّةَ ككل كانت مَعْنِيَّةً فقط بالعرب في زمن النبي ﷺ. ومن هذه النقطة فإن على المسلمين أن يعتمدوا على القرآن والعقل وحده ليجدوا طريقهم.

انزعج أيضاً محمود أبو رية، الربيب الآخر لرضا في القاهرة، من الأحاديث التي قرأها ويفترض أنها صحيحة. فقد ورد حديث الذبابة في **صحيح البخاري**، والذي يعتبر أهلُ السُّنة أنه «أصحُّ كتاب بعد كتاب الله». وقد حظي الكتاب ومُصنِّفُه، البخاري، الذي كان تلميذاً مقَّدماً لابن حنبل، بوضْعٍ مقدَّس تقريباً. ومما أزعج أبا رية أيضاً الحديثُ الذي ورد فيه أن

---

(١) **صحيح البخاري**، كتاب الطب، باب إذا وقع الذباب في الإناء.

الشيطان يضرط عند سماع الأذان، ولم يتخيل أن النبي ﷺ يتلفظ بمثل هذا اللفظ المبتذل والمثير للسخرية. والحديث الآخر عن النبي الذي يُخبِرُ فيه أتباعَه أنه عند غروب الشمس فإنها تذهب وتسجُدُ أمام عرش الله. قد ورد هذا الحديث في **صحيح مُسلم**، والذي يُعتبر في المرتبة الثانية بعد **صحيح البخاري** في الصحة. فهذا الحديث، مثل حديث الذبابة، كلاهما مُستحيل علمياً بشكل واضح. توفي صدقي عقب إصابته بالتيفوس عام (١٩٢٠م) عن عمر يناهز تسعةً وثلاثين عاماً فقط. وكتب أبو رية عن زميله الراحل، وتذكر كيف دُعي كافراً لتشكيكه في حديث وارد في **صحيح البخاري**(٢).

أزمة ثقة

لقد نظر عُلماءُ المسلمين في القرون الوسطى إلى هذه الأحاديث نفسِها بعين الحيرة. ورفض عُلماء المعتزلة في القرن التاسع حديثَ الذبابة واعتبروه غيرَ معقول لأنه يبدو مُستحيلاً عقلاً أن يجتمع الداءُ والدواءُ في شيءٍ واحد. وتساءل قاضٍ سُنِّي بقرطبة في القرن الثاني عشر عما يمكن أن يعنيه «ضراط الشيطان»، ووجد علماءُ القرون الوسطى أن حديث سُجود الشمس محيِّر؛ فكيف للشمس، الجرم السماوي، أن تسجد؟ فإنه ليس لها رُكبتان أو مفاصل، فقد عرف عُلماء المسلمين، كما عرف أرسطو وأوغسطين، أن الأرض كُروية(٣)، ولاحظوا في سياق إحدى فروضِهم الأساسية، وهو حساب أوقات الصلاة في مُختلف المواقع؛ أن الشمس دائماً ساطعة في بعض الأماكن، فهي تُشرق وتغرب في أوقات مختلفة بناءً على خطوط الطول والعرض؛ فكيف يتسنَّى لها السجود أمام عرش الله؟

وعلى الرغم من أن (صدقي) وأبا رية، وبعض هؤلاء العلماء المسلمين من القرون الوسطى، قد تأمّلوا في تلك النصوص المحيرة، إلا أن رُدودَ

---

(٢) **صحيح البخاري**: كتاب الأذان، باب فضل التأذين؛ Umar Ryad, *Islamic Reformism and Christianity* (Leiden: Brill, 2009), p. 55, and G. H. A. Juynboll, *The Authenticity of Tradition Literature* (Leiden: Brill, 1969), p. 41.

انظر أيضاً: محمود أبو رية، **أضواء على السنة المحمدية** (القاهرة: دار التأليف، ١٩٥٨)، ص١٩٩، ٢٧٩ و٣٠١.

(٣) انظر على سبيل المثال: Augustine, *City of God*, vol. 16, p. 9.

فِعْلِهم كانت مختلفةً بشدة. ففي حين أن أحاديث كحديث الذبابة قد تسببت في انهيار إيمان صدقي وأبي رية في مدى صحة كُتب الحديث ككل، إلا أنها قد شكلت تهديداً قليلاً بالنسبة إلى السُّنِّيين في القرُون الوسطى. فقد رفض العلماءُ الكلاسيكيون اعتراضَ المعتزلة على حديث الذبابة، على اعتبار أنه نتيجةٌ جانبيةٌ لبِدْعَتِهم في تقديم العقل البشري على التسليم لنصُوص الوحي والمعرفة الإلهية. وأكَّد علماءُ أهل السُّنة في القرون الوسطى على صحة الحديث وصِدْق مضمونه، وأشاروا إلى أن الترياق لسُمِّ الأفاعي يُستخلص غالباً من لحم الأفاعي نفسه. وتأمل قاضي قرطبة حديثَ ضُراط الشيطان، ولاحظ أنه من الممكن أن يكون أُسلوباً بلاغياً لإظهار بُغض الشيطان الشديد للأذان. في حين خمَّن البعضُ أنها قد تكون كنايةً صحراويةً عن انطلاقه السريع، تماماً كالخيل التي تضرط بالضرورة عند عدوها المفاجئ (وهي حقيقةٌ مُهمَلَةٌ في الأفلام، نظراً لأثرِها غيرِ الدرامي بكل تأكيد)[٤]. وفي حين عانى صدقي وأبو رية كثيراً حتى استطاعا أن يستنتجا أنَّ حديثاً ما لم يكن أكثر من تزييفٍ صريح يرجع إلى العصُور الوسطى وقُدِّم للجمهور قبل اكتشافات علم الفلك الحديث؛ فقد استنتج عالِمُ القرن الثالث عشر الدمشقي الكبير، النووي، أنّ الحديثَ عن سُجود الشمس ما هو إلا سُجود مجازي - يعني خضوعَ الشمس لإرادة الله من خلال نظام خلقه، كما نقرأ في آية قُرآنية عالية التأثير: ﴿وَٱلنَّجْمُ وَٱلشَّجَرُ يَسْجُدَانِ﴾ [الرحمن: ٦].

واعترف شُرَّاحُ القرون الوسطى في بعض الأحيان ببساطة أنه ليس لديهم إجاباتٌ تفسِّرُ الأحاديث المحيِّرة. ولكنهم شعروا أن ذلك كان يعكس فشلَهم، ولم يكن ذلك أكثر من تجعُّدَات غير مصقولة في صفحات النصوص المقدسة. ففي القرن الخامس عشر، جمع ابنُ حجر خيرةَ طُلابه في القاهرة لمساعدته في إكمال خمسة عشر مُجلداً ضخماً لشرح **صحيح البخاري**، وعندما وصلوا إلى الحديث الذي يقول: «خلق الله آدم على صورته، وطوله ستُّون ذراعاً، وما زال الخلق ينقصُ من بعده»؛ لاحظ ابنُ حجر مشكلةً، فقد

---

(٤) شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، تحقيق عبد العزيز بن عبد الله بن باز ومحمد فؤاد عبد الباقي، ١٦ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧)، ج ٢، ص١٠٨ - ١٠٩؛ ومحمد زكريا الكندهلوي، **أوجز المسالك إلى موطأ مالك**، تحقيق تقي الدين الندوي، ٢٩ ج (دمشق: دار القلم، ٢٠٠٣)، ج ٢، ص٣١ - ٣٢.

كانت المنازل التي رآها، التي صُنعت من الصخُور من قِبَل القدماء والشعوب السالفة، كانت بالأحجام نفسها التي توجد في زمنه، فلم يكن سُكَّان هذه المنازل أطول من أقرانه القاهريين آنذاك. واعترف ابن حجر صراحةً أنه «لم يظهر لي إلى الآن ما يُزيل هذا الإشكال»، وانتقل على الفور إلى الحديث التالي[٥].

لقد كانت الأحاديث المشْكِلَةُ أو الجدلية بالنسبة إلى عُلماء ما قبل العصر الحديث تحدياتٍ تفسيريةً يجب التغلبُ عليها بالثقة في الأئمة الذين ورثوا الوحي الإلهي وعملوا على فهمه بشكل كامل. أما صدقي وأبو رية فقد وقعا في صراع بين جهتين؛ فمن ناحية: اليقين الذي تتبناه القوة الجديدة لـ«العلم الحديث»، وهيمنة عولمة الإدراك الغربي؛ وعلى الناحية الأخرى: التقليد الديني القديم المشكوك فيه، الذي ينبغي أن يشتغل به المسلمون.

وكجميع الطوائف الدينية، فقد تأثر منهجُ المسلمين في التعامُلِ مع النصوص المقدسة بنظرتهم المعرفية للعالَم. فالمنظور الذي يطبِّقه شخصٌ أو مجموعةٌ من الأشخاص يحملون الأفكار نَفسَها، على العالَم من حولهم؛ هو نفسُه الذي يطبِّقونه على ما قرؤوه من تاريخ، وما يحملونَه من مُعتقدات. ويقرر هذا المنظورُ الحقائقَ الأوليةَ التي يجري فحْصُ الادعاءات والبيانات الأخرى وفقاً لها. ومن خلال النظرة الإبستمولوجية للمؤرخين الغربيين المحدَثين، فإن الأحداث ينبغي تفسيرُها عبر الأسباب المادية أو الاجتماعية. فينبغي أن يكون ادعاءُ حُدوثِ بعض المعجزات تلفيقاتٍ أو أوهاماً. ومع ذلك، فإن ما لا يمكن تصديقُه من قِبَل الأكاديميين في عالَم اليوم الذي نُزع سِحْرُه، أنه لم يكن حتى أكثرُ المؤرخين المسيحيين تشكُّكاً وريبيّةً في القرن السابع عشر يشعرُ بأي ندم وهو يروي أنهم كانوا يَرَوْنَ الدَّمَ يسيل مجدَّداً أمام أعينهم من القدِّيس الميِّتِ منذ دهر. فقد كانوا لا يتوقَّعون أقلَّ من ذلك. كان العالَمُ بالنسبة إليهم لا يزال مَسْرَحاً لقوة الله حيث يمكن أن تحدُثَ المعجزات[٦].

---

(٥) ابن حجر العسقلاني، المصدر نفسه، ج ٦، ص٤٥٢ ـ ٤٥٣، و**صحيح البخاري**، كتاب أحاديث الأنبياء، باب خلق آدم وذريته.

(٦) Hippolyte Delchaye, *The Work of the Bollandists* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1922), pp. 48 and 147.

يفتح الالتزامُ بأولويّةِ النصّ المقدّس إمكاناتٍ لانهائية من التأويلات المختلفة بالنسبة إلى الفرد أو المجتمع، ويسهل التوفيقُ بينها وبين عناصر الحقيقة الخارجية. فقد فسَّر علماءُ المسلمين في القرون الوسطى القرآن والأحاديث بحيث تبقى صحيحةً، سواء في علاقتها ببعضها البعض، أم بالحقائق العقلية والتجريبية التي فَهِمَها العلماءُ خارجَ هذه النصوص. فأيُّ آيةٍ قرآنية أو حديث يُثير معناه الحرفي الجدلَ، فإنه يمكن توجيهُه. وعندما يضعفُ التزامُ المجتمع بأولوية النصوص المقدسة، فعندئذ تظهر أزماتُ التناقض بوتيرةٍ سريعة، وتهدِّدُ النظرةَ المعرفية القانونية [الأورثوذكسية] المبنيّةَ حول هذه النصوص. وقد يظهر ضعفُ المجتمعات في مواقفَ يوميةٍ في الحياة العامة، كما في حالة الطالب البريطاني الذي سمع، في ثمانينيات القرن التاسع عشر، أن «داروين دحض الكتاب المقدس»(٧).

القوانين(*) والقراءة الخيرية للنصوص

ليست الأناجيلُ ومسرحياتُ شكسبير ودستورُ الأمم المتحدة كُتباً مُوقرة فقط، أو مجرد أعمال أدبية، أو تأملات في القانون والعدالة؛ فجميعها عبارة عن جُزء من قانون Canon، وهي مجموعة النصوص التي تُعتبر موثوقةً وذات سُلطة من قِبَل مجتمع قُرَّائها. فبالنسبة إلى الحضارة الأوروبية الغربية، والتي امتدَّت من القرن الرابع الميلادي حتى العصر الحديث، يُعتبر الكتاب المقدس الناقلَ المعتمَدَ للحقيقة الإلهية. ولا يزال الأمر كذلك بالنسبة إلى الكثيرين حتى يومِنا هذا. وتعتبر أعمال شكسبير المعيارَ الأساس للإنجاز الأدبي في اللغة الإنكليزية، وتتضمن حِكَماً مأثورةً عن الحب والموت. وقواعده اللغوية لا يمكن أن تكون «خاطئةً»، وتعابيره الجديدة لا يمكن أن تكون رديئةً. أما بالنسبة إلى الأمريكيين فيعتبر الدستور المصدر القيِّم والموقَّر للنظام والحُكم الرشيد. إنه موضوع في إطارٍ داخل المتحف الحديث،

(٧) Owen Chadwick, *The Secularization of the European Mind* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1975), p. 164.

(*) المراد بالقانون (Canon) هنا هو النظام الأورثوذكسي الذي لا يسمح المجتمع العلمي بالخلاف حوله، ويطلق القانون بصورة أساسية على قائمة الأدبيات والأعمال المركزية المكونة للفكر الأساسي في نظام فكري ما، وكان يطلق أصالة على قائمة الكتب المعترف بها كنسياً من أسفار العهدين القديم والجديد (المترجم).

واحتفظ الآباء المشرِّعون الذين صاغوه باحتفاءٍ مستمر مع سيرة ضخمة تُخصَّصُ لكل واحد منهم.

قد لا تكون النصوصُ القانونية فوق النقد، ولكنَّ نقدَها له حدودُه وتكاليفه. وعلى الرغم من أن نقد أعمال شكسبير مسموحٌ به في الأكاديميات، إلا أنه لا يمكن لأحد أن يقول إنها لُغة إنكليزية رديئة. وقد يجادل البعض بشأن إجراء تعديلات على الدستور الأمريكي في قضايا تتعلق بحقِّ حيازة السلاح مثلاً، ولكن لا يمكن لأي أمريكي في الحياة العامة أن يقول إن الدستور غيرُ ملائم لإدارة نادي حديقة فضلاً عن أُمَّة. ستُرفض مثلُ هذه الآراء باعتبارها سخيفةً، إن لم تكن مُسيئةً داخل المجتمعات القانونية، والتي تتكوَّن هُويتُها جزئياً حول هذه النصُوص.

أما إمكانية النَّقْدِ الكتابي الحادّ فتتركز اليوم فقط على الكتاب المقدس السابقِ على الحالة القانونية المحصَّنة. فقبل الانتقادات الخطيرة التي وُجِّهت للكتاب المقدس والتي بدأت في ألمانيا في أواخر القرن الثامن عشر، لم يقل أحدٌ إن الكتاب المقدس هو اختراع تاريخي أو كلام فارغ (على الأقل دون عواقب وخيمة). فقد كان ظُهور الدراسة النقدية التاريخية للكتاب المقدس، وسقُوط الكتاب المقدس من القانون النصي إلى مجرد أدبياتٍ موجودة بين الباحثين؛ كان ذلك واحداً من الأحداث الكبرى في التاريخ الغربي الحديث.

يُفترض أن تكون الأعمال القانونية حاملةً للمعاني المفيدة الكونية الكاملة اللامحدودة. لقد كان فيرجل شاعرَ الإمبراطورية الرومانية، وكانت فكرةُ المدينة الأبدية عنده هي الفكرة التي تجاوزت عظمةَ المدينة نفسَها، ورؤية مَجْد الملِك، إلى منح جوف Jove(*) «مملكةً لا نهاية لها». لقد ألهم فيرجل دانتي من خلال العالم السُّفلي [الجحيم] والمَطْهَر في عالَم حَكَمَه المسيحيون الرومان، وورثَتُهم الجرمان، ومازال يحمي الأبطال في مُغامرات هوليود (فيلم the core,2003). وعندما اعتنق الإمبراطور قسطنطين المسيحية شرح على الملأ كيف تنبأ فيرجل بمجيء المسيح (يتأمل جيبون Gibbon في ذلك متهكِّماً ليقول إن فيرجل كان «المبشر الأعظم بالإنجيل»). وعقب ذلك،

(*) هو نفسه جوبيتر (Jupiter)، مَلِك الآلهة الرومانية (المترجم).

في العصور الوسطى، كان الأدباء ينقرون بعض الحرُوف من **الإنيـاذة** Aeneid(*) عشوائياً لأجل العرافة الخرافية(٨). هذا جميعه على الرغم من أن فيرجل ترك ملحمته الشهيرة دُون أن يُكملها.

أما الأهمية التي لا شك فيها **للإنياذة**، فلأنه عندما تمنح الجماعاتُ نصوصاً خاصةً أو كيانات ماديةً السلطةَ، فإنهم يُلزمون أنفسهم بتفسير هذه النصوص بخيرية لتوسيع نطاقِها كي تصبحَ مفيدةً أمام مسألة الشكّ. فمفهوم العمل القانوني أو «الكلاسيكي» يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالالتزام بمعنى هذا النص والتأكيد على قِيمته للمجتمع.

وعندما يُصبح العملُ عملاً قانونياً فإنّ نظامَه الداخلي ومَنْطِقَه يُصبح مُعتمداً من قبل الإرادة الجماعية للمجتمع القانوني، ويكون انسجامه مع الحقائق المعروفة والواقع خارج النص مُلزماً أيضاً بصورة مُشابهة. والذي أشار إليه فرانك كيرمود Frank Kermode باعتباره **مبدأ التكامل**: هو افتراض إرادة المجتمع الذي أضفى المعنى والقيمةَ على النصِّ؛ أنَّ هذا النصَّ يجب أن يكون منطقيّاً في حد ذاته وبإزاء مُحيطه الخارجي(٩). فلا يمكن أن يعاني من التناقضات الداخلية غير المنطقية. ولا يمكن أن يصطدمَ مع ما هو معروفٌ أنه صحيح خارجَ النص. وما سماه عالِمُ الكتاب المقدس موشي هالبرتال Moshe Halbertal **بمبدأ الخيرية** Principle of Charity هو رغبةُ المجتمع القانوني في قراءة نُصوصِه على أفضل وجه ممكن، وبالطريقة التي تنزع أو تحذف التناقضاتِ مع الحقيقة أو النظام(١٠).

إن امتداد الخيرية إلى نصٍّ يعكس قانونيتَه، ويمكن أن يزداد مع ترسُّخِ

(*) هي ملحمة فيرجل الشعرية (المترجم).

(٨) نبوءة «عودة العذراء» و«ولادة طفل» في الربع الرابع من القصيدة الرعوية (Eclogue) لفيرجيل. انظر:

Virgil, *Eclogues, Georgics, Aeneid 1-6,* trans. H. R. Fairclough (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994), p. 29; Edward Gibbon, *Decline and Fall of the Roman Empire,* 3 vols. (New York: Modern Library, [n. d.]), vol. 1, pp. 651-652, and David Cressy, "Books as Totems in Seventeenth-Century England and New England," *Journal of Library History*, vol. 21, no. 1 (1986), p. 99.

(٩) Frank Kermode, *Sense of an Ending,* 3rd ed. (Oxford: Oxford University Press, 2000), pp. 58-63.

(١٠) Moshe Halbertal, *People of the Book: Canon, Meaning, and Authority* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997), pp. 27-29.

مكانته. فبحلول القرن الثالث قبل الميلاد أصبحت الملحمتان المنقولتان شفهياً، **الإلياذة** و**الأوديسا**، تُحفةً مركزيةً للمشهد الثقافي اليوناني. وعمِل الباحثُ الأدبي زينودوتس Zenodotus، وهو أول أمين مكتبة تولى مكتبة الإسكندرية، على جمع النشرة النقدية الأولى من ملاحم هوميروس. ولقد كانت تلك هي النقطة المحورية في تطور النصين. فعندما صادف زينودوتس أبياتاً رأى أن الآلهة موصوفة فيها بصورة غير لائقة، رفض هذه الأبياتَ ببساطةٍ، باعتبارها غير صحيحة، وقدَّم نصوصاً أخرى «صحيحةً» على سبيل التنقيح(١١). وفي القرون التي تلت ذلك توجَّه العديدُ من الفلاسفة الرومان والإغريق للنظر في **الإلياذة** و**الأوديسا** بشكل أكثر من مجرد البحث في الأعمال الأدبية؛ فقد رأوها كمستودعاتٍ أصيلة للحكمة الفلسفية. نحن وُهبنا الآن كُنوزاً من المعاني، ومن ثَمَّ فإنها تتطلب قراءات أكثر خيريةً. فيجب أن تكون السلوكيات العديدة والعجيبة التي لا تزال تُعزى إلى الآلهة الموجودة في هاتين الملحمتين مُطابقةً لتعاليم أخلاقية من خارج النص. واستطاع الفلاسفة الرواقيون، مثل هيراكيلوتس Heraclitus (كتب نحو ١٠٠ قبل الميلاد) أن يقرؤوا السلوكَ المشين للآلهة بصورةٍ مجازية استعارية. فالعلاقة الحميمة بين مارس وفينوس في **الإلياذة** كانت تمثِّلُ الاختلاطَ السلمي بين الكفاح والحب(١٢).

قد يبدو كل ذلك غبيّاً أو ساذَجاً بالنسبة إلى هؤلاء الذين هم خارج الثقافة القانونية. يرى الغرباء عُيوباً فاضحةً أو تناقضاتٍ صارخةً في النص. إلا أنه داخل المجتمع القانوني، لا يمكن أن يتضمن النصُّ القانوني تفاصيلَ مُفكَّكةً أو هفوات، بغض النظر عن وُضوح ذلك بالنسبة إلى الغرباء. ففي إنجيل مرقص نجد تفاصيلَ غريبةً تتخلل عملية القبض على المسيح في جثسيماني، حول «شاب» يرتدي قميصاً من الكتّان، حيث يجذبه الجنود الرومان من القميص، فهرب عارياً، تاركاً الثوبَ خلفه (مرقص١٤: ٥١ ـ ٥٢). فما قد يبدو تفاصيل عشوائية وغير هادفة عند البعض، لا يمكن أن يكون كذلك داخل الرؤية الكونية للقانون الكتابي. فيجب أن تحملَ هذه

(١١) Robert M. Grant, "Historical Criticism in the Ancient Church," *Journal of Religion,* vol. 25, no. 3 (1945), p. 184.

(١٢) Donald A. Russell and David Constant, trans., *Heraclitus: Homeric Problems* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2005), p. xii and 111.

التفاصيلُ معنى، ويجب أن تكون مُتوافقةً مع السردية الكبرى لحياة يسوع وتعاليمه ودراما موته وقيامته. وقد بذل الباحثون الكتابيون والمفسرون جهوداً عظيمةً في البحث عن المعنى الكامن خلف مظهر ذلك الشاب، إذ ربطه بعضهم بقصة الشاب الذي كان يرتدي ثوباً، والذي أخبر النسوةَ أنه اكتشف أن قبر المسيح فارغ، وأنه قد قام. أما المخطوطة القروسطية، والتي من المفترض أن يكون كليمنت من روما هو من كتبها، فإنها تقدم تفسيراً يُشير إلى أن هذه الحادثةَ هي من بقايا الإنجيل الثاني المبيَّض، الذي كتبه مرقص بعد أن غادر روما إلى الإسكندرية. وتتضمن المخطوطة مقطعاً يخبرنا كيف أقام المسيح شاباً من الموت، وأخبره أن يلتقي به في تلك الليلة ليعَمِّدَه، وهو لا يزال مُرتدياً ثوب الكفن(١٣).

ففي حالة أوغسطين، وسعديا الفيومي، والمنظرين المسلمين الشرعيين [الأصوليين]، أعطى هؤلاء التقديرَ لمصادر المعرفة بالنسبة إلى «شعوب الكتاب»، وهي: النص، ونور العقل، والحقائق المدرَكَة في العالم الخارجي. ولكن تغلغلت كلمةُ الله في عالم الإنسان على أنها شريكٌ ليس على قدم المساواة. فنصوصُ الوحي تجعل الادعاءاتِ غيرَ المنسجمة حقيقةً وحاكمةً فوق المجتمع. وبجانب النصوص، يوجد أعضاء المجتمع، الذين يحدِّدون الحقائق والأشياء الواقعية خارج صفحاتها؛ إما في المبادئ الأولى للعقل، أو الملاحظات التجريبية، أو المعايير الثقافية الراسخة. ولكن ما المصدر الأعلى الذي يستلزم من الآخرين أن يكونوا مُوافقين لمزاعمه؟ تحدِّدُ الإجابةُ عن هذا السؤال مدى قانونيّةِ النصوص داخل الرؤية الكونية الإبستمولوجية للمجتمع.

إن قانونيةَ النصِّ تبقى ثابتةً مادام يحمل وزناً أرجح بالمقارنة بالمصادر الأخرى. يكمنُ الخطر الأكبر أمام القانون في التحوُّل الإبستمولوجي للعصر، إذ لم يَعُدِ المجتمعُ يقدِّم لنصِّه الخيريةَ الكافية. فقد كان الأبُ الكنسي القديم في القرن الرابع: يُوسابيوس، يؤمن من كل قلبه أن العهد القديم كان وحياً يتنبأ بمجيء المسيح. وكان لا يزال طفلاً في الوسط

(١٣) Frank Kermode, *The Genesis of Secrecy* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979), p. 57 ff.

الروماني اليوناني عندما وجد إشكالاً مع مُقابلة إبراهيم للربِّ وجهاً لوجهٍ، بحسب سفر التكوين (١٨: ١ ـ ٢). لقد شعر يوسابيوس أن «العقل لن يسمح أبداً أن يتحوَّل الجوهر الإلهي غير المخلوق وغير القابل للتغيُّر إلى صُورة إنسان». ولكنه أيضاً لن يسمح أن يكون «الكتاب المقدس قد اخترع كذبةً مِثْلَ هذه القصة». ومن ثَمَّ فقد استنتج يوسابيوس أن إبراهيم لا يمكن أبداً أن يكون قد قابلَ اللهَ نفسه، ولكنه بالأحرى قد قابل اللوغوس [الكلمة] ـ الانبثاق الفاعل والعقلاني من الله في الخليقة[١٤].

بعد ألفٍ وثلاثمئة سنة رفض الفيلسوف اليهودي محطِّمُ الأيقونات سبينوزا (ت ١٦٧٧م) مَدَّ آفاق هذه الخيرية إلى التجسيم في العهد القديم. ووفقاً له فإن النصَّ لم يكن كلمةَ الله المحفوظة. ولم يكُن يستحق أن يكون ذا معنى أو قيمة. فقط كان هذا شُوفينيةً غيرَ نزيهة، بحسب رأيه، وأصر على تحقيق التوفيق بين الكتاب المقدس والفلسفات السائدة المتجاوزة للنص. كان العهد القديم مُلائماً لمكان وزمان محددّيْن، لشعبٍ قديم لم يكن يجد في التجسيم أو قَبول «إلهٍ غيور» أمراً غير مرغوب فيه. لم يجد هذا العالَمُ شيئاً غريباً في تحريم طبخ خروف في لَبَنِ أُمه، على الرغم من اعتقاد أوغسطين أن الآية غريبة جداً ولا يمكن إلا أن تكون رمزاً، وأمكن لموسى بن ميمون فقط تفسيرُ ذلك على أنه تذكير أخلاقي بأنه لا ينبغي طهي حيوان في المادة التي كان يجب أن يتغذَّى عليها[١٥]. رفض سبينوزا تلك التأويلاتِ الرمزيةَ لمقاطع الكتاب المقدس مشبِّهاً إياها برياضة الجمباز التي يتضرر منها القرَّاء الذين انتقلت مفاهيمُهم عن الحقيقة إلى ما هو أبعد من العبرانيين القدماء، ولكن ارتباطَهم العاطفي بالقانون تركهم غيرَ راغبين في قراءة نُصوصه بأمانة.

يمثِّلُ سبينوزا بدايةَ العهد الإبستمولوجي الجديد في كيفية النظر إلى الكتاب المقدس والدِّين في الغرب. فبالنسبة إليه يمكن تحقيقُ الدِّين الصحيح بالنسبة إليه عن طريق العقل، فليس هو أكثر من الحقائق الأخلاقية الأبدية،

---

(١٤) Eusebius, *The History of the Church,* trans. G. A. Williamson; edited by Andrew Louth (New York: Penguin, 1989), pp. 4-5 (1.2.4-12), and Bible, "Genesis," 18: 1-2.

(١٥) Beryl Smalley, *Study of the Bible in the Middle Ages,* 3rd ed. (Oxford: Basil Blackwell, 1983), pp. xiv, 303 and 306.

من محبة الله والجار. والكتاب المقدس كان كتاباً وُلد في التاريخ، مثل أي كتاب آخر(١٦). وقد أقرَّ أستاذُ يوسابيوس، المفسِّر السكندري العظيم في القرن الثالث، أوريجانوس: أن العهد القديم يتضمن العديدَ من المقاطع التي إذا قُرئت بطريقةٍ حَرْفِيّة؛ فإن هذا سيكون هرطقةً أو سُخْفاً. وهكذا تقريباً فقد قرأ العهدَ القديم كُلّه باعتباره أخلاقياً وروحياً، أو باعتباره قصةً رمزيةً لحياة المسيح [كريستولوجيا]. فكانت الوقائع المستحيلة والمضحكة في العهد القديم موجودةً بالتحديد حتى يعرِفَ المؤمنون أنَّ الكتاب لا ينبغي أن يُقرأ حرفياً(١٧). وعلى النقيض من ذلك، ففي بعض كتاباته المبكرة الصريحة (والتي نُشرت بعد وفاته) حول الكتاب المقدس في القرن الثامن عشر، استهزأ العالم الألماني هيرمان ريماروس Hermann Reimarus بعالَم الكتاب المقدس الذي يبدو كما لو كان طُفوليّاً وتافهاً، بما فيه من بحارٍ تَغْلِي وأحاديث تافهة ورجال تحلّق في الهواء. وعلى غرار سبينوزا، فقد طالب ريماروس أن يُؤخذ الكتابُ المقدس كما قيل، وليس ما يستخرجه المسيحيون من مقاطعه على أنه المعنى «الحقيقي» المقصود. لقد أقرَّ سبينوزا وريماروس أنَّ الكتابَ المقدس قد يعكِس في صفحاته حقائقَ أخلاقيةً وروحيةً أكبر من تلك الموجودة خارج صفحاته، إلا أن نصَّه المضحك لا يتضمَّن مِثْلَ تلك الحقائق بالتأكيد(١٨).

وبطبيعة الحال فإنّ الثقافاتِ القانونيةَ ليست متجانسةً. فدائماً هناك الهراطقة [المبتدعون] والمنشقّون، والشكُوك الخاصة التي تكثرُ حتى بين المؤمنين بشكل علني. فلم يستطع شيشرون أن يفهم كيف يمكن لاثنيْن من المنجمين الرومان، المكلفين بواجبات الكهانة في الدولة؛ كيف يمكنهما الامتناعُ عن الضحِك عندما يلتقيان ببعضهما. وعلى الرغم من ذلك فإن القوانين وبنيتها التحتية تكشف عن نفسها بوضوح. وعندما ننظر إلى الإطار

---

(١٦) Baruch Spinoza, *Theological-Political Treatise,* translated by Michael Silverthorne and Jonathan Israel (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2007), pp. 100-101, 114-115, 153 and 164.

(١٧) مثل القصة التي فيها أن لوطاً ضاجع بناتِه وهو سكران:
Origen, "On First Principles," in: *Origen,* edited and translated by Rowan Greer (New York: Paulist Press, 1979), pp. 187-188.

(١٨) Hermann Reimarus, *Reimarus: Fragments,* edited by Charles H. Talbert (Philadelphia: Fortress Press, 1970), pp. 231-232.

المرجعي الذي يُعلنه التاريخُ وينكشف فيه، فإنه يُمكننا أن نشعر بوضوح بمبادئ الشرعية الأساسية للنظام، ويمكننا أن نلاحظ أُسسَ العصر الإبستمولوجي. فقد كان العالَمُ السياسي والقانوني والثقافي لروما، الذي كان لا يزال تحت سيطرة جوبيتر وشيشرون، يتطلب بالنسبة إلى جميع مُتغطرسي النخبة الرومانية أن يحافظ الكهنة المتشكّكون على جدَلِهم حول الآلهة في إطار الخصوصية. ومثلما تأمَّل جيبون Gibbon، فإنهم «أخفوا مشاعر مُلحد تحت عباءة الكهنوت»، ولكنهم أخفوا أنفسَهم بالكلية أيضاً[١٩]. وبالمثل، لم يرغب فولتير في مُشاركة شكوكه حول الكتاب المقدس مع جموع الفقراء الذين قدمت المسيحيةُ لهم راحةً نادرةً و«الخوفَ الضروريَّ الذي يمنع الجرائمَ السرية»[٢٠].

وتُفاخِرُ الحضارةُ الإسلامية في القرون الوسطى بحصَّتها من الزنادقة المشهورين والمفكِّرين الأحرار. وقد اكتسب شاعر القرن الحادي عشر المعريُّ شهرةً من أجل لاأدريته الساخرة، إذ يقول مثلاً:

اثنان أهلُ الأرض: ذو عقـلٍ بلا   ديـنٍ وآخـر ديِّـنٌ لا عـقـلَ لـه

لكن مثل هؤلاء المتشكّكين لا يزالون مُتقيدين أو لا يزالون يستُرُون أنفسهم في حُدود الثقافة الإسلامية القانونية. فقد أيَّد ابن سينا الجمهورَ بشأن قضية تحريم الشريعة للخمر، في حين أنه احتفظ بإمكانية الاستمتاع بها لكونه فيلسوفاً. وكان الوزيرُ الأكبر للسلطان العثماني سُليمان القانوني غيرَ مُقتنع بدعوى الإسلام حصريةَ النجاة، وقد شارك هذه الشكُوكَ في خُصوصية تامة، لكنه لا يزال يقوم بواجباته ليواصل الجهاد ضدَّ أعداء دينه، ووُهِبَ جامعَ رُستم باشا الرائع ليتم تشييده باسمه[٢١]. إن حقيقة أننا ما زلنا نتحدَّث بصورة مفهومية واضحة حول «الإسلام» كوحدة جُيوسياسية، أو «العالم

---

(١٩) Cicero, *The Nature of the Gods (De Natura Deorum),* translated by Horace C. P. McGregor (New York: Penguin, 1967), vol. 1, pp. 60-62 and 71-73 (pp. 94, 98), and Gibbon, *Decline and Fall of the Roman Empire,* vol. 1, p. 27.

(٢٠) Voltaire, *Oeuvres Completes* (Paris: Gamier Freres, 1879), vol. 26, p. 511 (Letter VII "Sur les Francais").

(٢١) Ogier de Busbecq, *Turkish Letters,* translated by E. S. Forster (London: Eland, 2001), p. 82.

الإسلامي»، فهذا يذكِّرنا بأنه حتى فترةٍ متقدِّمةٍ من العصر الحديث، لم يشهد هذا النظامُ المعرفيُّ أيَّ إطارٍ جديد صالح للمجتمع والسياسة. فإنه لا يزال عالَمُ القرآنِ والنبي ﷺ(٢٢).

لا تتحوَّل العصور الإبستمولوجية بين عَشِيَّةٍ وضُحاها. ولم تتقدم الحضارة الغربية من الدينية البحتة إلى العلمانية البحتة. لم يكن كلاهما محضاً قطُّ. إلا أن الثقافة السائدة الأساسية التي بُنيت حول الكتاب المقدس والعبادة العامة المسيحية، وكانت الإطار الشامل للغرب في القرون الوسطى؛ قد تعثَّرت بشكلٍ لا رجعةَ فيه في منتصف القرن التاسع عشر. ففي فرنسا تحديداً، «جاءت الساعة» قريباً، كما خلص إلى ذلك كارلايل Carlyle. وجاءت بسرعة مُذهلة. فقد عملت النزعةُ الفلسفية والثورةُ الفرنسية على ترويض الكنيسة التي كانت في وقت سابق تَحْرِمُ الجنسينست Jansenists(*) من شعائر الدفن المسيحي. أما في بريطانيا فقد بدأت الجامعاتُ نفسُها التي كانت تطالب سابقاً بامتثال الأورثوذكسية الدينية، والتي وضعت تفاصيلَها؛ بدأت في إنتاج العقُولِ التي جادلت لتهميش الكتاب المقدس والمسيحية في الحياة العامة وحتى الخاصة. وفي أربعينيات القرن التاسع عشر (١٨٤٠م) حضرت الملكةُ فيكتوريا علناً في المسرح، أثناء الصوم الكبير، في حادِثَةٍ لم يسبق لها مثيل. وفي عام (١٨٦٢م) نشر أسقفٌ - على الأقل - في كنيسة إنكلترا كتاباً يدَّعِي أن «أسفار موسى الخمسة كانت وهميةً من البداية إلى النهاية»(٢٣). وقد أظهر الفِكْرُ الإسلاميُّ في القرن العشرين وبداية القرن الواحد والعشرين كيف يُمكن أن تكون المقاومة الشرسة لسقُوط الثقافة القانونية، ولكن هذه الشراسة عرقلت التغييراتِ العظيمةَ التي كان يمكن أن تكون في مُتناول اليد.

---

(٢٢) Ovamir Anjum, *Politics, Law and Community in Islamic Thought* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2012), p. xiv.

(*) حركة دينية وسياسية، مناهضة للكنيسة الكاثوليكية والاستبداد الملكي، تنتسب إلى أسقف إيبر: جانسن، نشأت في فرنسا في القرنين السابع عشر والثامن عشر (المترجم).

(٢٣) Thomas Carlyle, *The French Revolution* (New York: Heritage Press, 1956), p. 28; Chadwick, *The Secularization of the European Mind,* p. 14, and Timothy Larson, "Bishop Colenso and His Critics," in: Jonathan A. Draper, ed., *The Eye of the Storm: Bishop John William Colenso and the Crisis of Biblical Criticism in Victorian Britain* (London: T&T Clark, 2003), p. 45.

تحوُّل عصر

يبدو أنَّ الطبيبَ المصري الشاب (صدقي) ورفيقَه الفكري أبا رية قد تأرْجَحَا على حافّةِ عصر إبستمولوجي. ومن ثم فإن ما فصلهما عن نُظرائهما من عُلماء العصُور الوسطى لم يكن بالضرورة فَقْدَ الإيمانِ أو الرغبةِ في التصديق. في الواقع، وفي سباحةٍ ضد تيار الحداثة، قد يكون صدقي مُلتزماً بالإسلام أكثر من عالِم كالنووي (ت ١٢٧٧م)، الذي عاش عَزَباً (على خلاف العلماء المسلمينَ)، وعلى المستوى العقلي فقد ألَّف ودرَّس طول حياته في مدرسة دمشق. ما اختلف هو الذي شكَّلَ الصورةَ الجديدة للواقع في عوالمهما الخاصة بهما، إذ حدَّدا من خلالها مُستودَعَهما للحقيقة. ما اختلف هو مدى التزامِهما بالحِفَاظ على قانون النصوص. فمُحاطاً بتبجيل الشريعة، ومحترَماً على مُستوى العالَم كإمام بارز بين العلماء في مدينةٍ مُزدانة بالمدارس، واثِقاً في مكانٍ آمِنٍ للإسلام الذي تمكَّن من استعادة القدس مؤخراً من الصليبيين، وعما قريب سيعتنق هؤلاء المغول الإسلام بأنفسهم؛ فلم يكن لدى النوويّ شكٌّ قطُّ في الصِّحَّة الأبدية للقرآن وتقاليده التفسيرية.

ومن الناحية الأخرى، فقد حدَّق صدقي في الماضي بانزعاجٍ قلق. فهو يقف بعصبية أمام جهاز التقاط الصورة الذي اخترعتْه الحضارةُ الغربية الكافرة التي احتلَّت بلده، ولكنه تعلَّم بشغف من خلال عُلومهم، وأصبحت السترةُ وربطة العنُق [الفراشة] علامةً شديدة الروعة على المنزِلة بين المصريين. لقد قدَّم الأوروبيون الذين يتجوَّلون في القاهرة في وقتِه تصوُّرات مرفوضةً على غرار: «الإسلام والنظام الجيد غير مُتوافقين»، وترك تحديث المصريين العلماء مذعورين من الدعوات من حين لآخر إلى استناد القوانين والعرف إلى العادات الحديثة، بدلاً من السنة النبوية. وأما الأفندية الصغار الذين كانوا أقلَّ ورعاً من صدقي، فقد سخروا من السنة، ووصفوها بأنها «غبية» و«شريرة»، وهو تجديف لم يكن من الممكن تصوُّرُه قبل سنوات قليلة[٢٤]. ففي الصورة الفوتوغرافية لصدقي، يبقى طربوشه وشاربه، فقط، علامةً على إسلاميته، ضمن مجموعة نموذجية من الشباب المصري المهني، ترمزُ إلى

---

(٢٤) عبد الرحمن الكواكبي، **أم القرى**، ص٣٢٩؛ ومحمد بخيت المطيعي، **كتاب أحسن الكلام فيما يتعلق بالسنة والبدعة من الأحكام**، ص٣ و٣٠.

محاولة لتحقيق إسلام حديث وهجين. لقد اتجه صدقي نحو التمسك بدينه، والتمسُّك بالحضارة التي أنشأها، ولكن بالنسبة إليه، وإلى العديدين غيره، فقد تحطَّمت ثقافتُه القانونية. لقد كان لا بدَّ من إنقاذ الإسلام من قوقعته الغارقة وغير الصالحة من العصُور الوسطى. وكان عليه الآن أن يتوافقَ مع المبادئ، التي لا يمكن إنكار أنها جاءت، كما ربطة العنُق من الغرب الحديث.

كان هُناك معسكران كبيران للفكر السُّني في زمن الشاه وليِّ الله، يتنافسانِ مع بعضِهما البعض: هؤلاء الذين نُطلق عليهم أهل السُّنة التقليديين، الذين يعتقدون أنّ مؤسسة التراث القائمة على ثالوث: المذاهب، والاعتقاد الكلامي، والطرُق الصوفية؛ تمثِّل التجسيدَ الصحيح للإسلام. والإحيائيون «السلفيون»، الذين دعوا إلى تجاوُز ما اعتبروه تقاليدَ جامدةً، وضالَّةً غالباً، والعودة إلى القرآن والحديث والإسلام النقي لمجتمع النبي ﷺ.

وقدَّمت شخصياتٌ مِثل صدقي وأبي رية مدرسةً فكريةً جديدةً، وهي نظرية الحداثة الإسلامية. وقد بُنيت على استنتاج مفادُه أن الإسلام الحقيقي لا يمكن إنقاذُه إلا من خلال إصلاح جذري للتقَاليد الإسلامية السابقة على الحداثة. اعتقد أولئك الذين اعتمدوا اتجاهَ الحداثة الإسلامية أن العالم الحديث قد جلب وُضوحاً غير مسبوق لطبيعة حقيقية وأصيلة وأبديّة لدينهم. لقد كان الإسلام دائماً ديناً حديثاً، وكان لا بد من إعادته إلى شكله الصحيح. وكما تباهى أبو رية مرةً، فقال: «أنا أعلم من الشافعي وأبي حنيفة»[٢٥]، وأعلن أن مهمّتَه هي أن يُنقذ الإسلامَ الحقيقي من ظلام العصُور الوسطى. فلم يكن من قبيل المصادفة أن هذا «الإسلام الحقيقي» مُوافقٌ للحساسيات الرئيسة للغرب الحديث الموجود في كل مكان.

قراءة النصوص ومن ثَمَّ حقيقتها

أدرك عُلماءُ العصور الوسطى جيداً أن التواصلَ عبر وسيلةِ اللغة كان

(٢٥) مرتضى الرضوي، **مع رجال الفكر في القاهرة** (القاهرة: مطبعة الحسن، ١٩٧٤)، ص٣١٥ ـ ٣٢٠.

يتأثَّرُ بشكلٍ لا ينفصل عن الفرضيات التي تُحيط بالمتكلمين وجمهورهم. ففي حالة وحي الله لمحمد ﷺ، فإن الاتصال في هذه اللحظة التكوينية مِن التواصل كان يزداد كُلَّما ابتعد المستمعُ أكثر فأكثر عن صوت المتكلم في الزمان والمكان. وقد ساعدت الرّوحُ المحافظةُ لثقافة العلماء، بسلاسل رُواتها، وإدانة «البِدَع المحدثة في الدِّين»، على ترسيخ ذلك في اللحظة الأصلية للخطاب الإلهي للبشرية، وفي مجموعة افتراضاتها الأساسية. وكانت مهمةُ العلماء هي الحفاظ على حُضور الوحي في الأوقات اللاحقة، والاعتماد على روابطهم للرُّجُوع إلى أُصول تقاليدهم، والوقُوف على مُراد صاحب الشريعة.

كان جوهرُ التقليد التفسيري الإسلامي ما قبل الحداثة الاقتناعَ بأن القرآن وتطبيقَه في السُّنة؛ يجسِّدان الحقيقة معاً؛ ومن ثَمَّ فإنه يجب أن يُقرأ في ضوء ذلك. يصف القرآن نفسَه أنه كتاب: ﴿لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [فصلت: ٤٢]. وتحتوي سُنَّةُ النبي ﷺ كما ورد في بعض خُطَبه العامة، على: «المحجَّة البيضاء، ليلُها كنهارِها». فافتراض العصمةِ المشتركة للقرآن والسنة، وتطابقُهما مع الحقيقة؛ هو أمر يعمُّ جميعَ أنحاء التقليد الإسلامي، الذي نادراً ما يظهر بوضوح. ومع ذلك فإن المرء يجده جلياً في أصول الفقه السُّنِّي من خلال مفهوم «لحن الخطاب»، أو «الفهم الإدراكي للخطاب النصي». وأصبح هذا باتفاق الجمهور من مدرستي الأشاعرة والحنفية في أصول الفقه السُّني، هو «تفسير النصِّ بالطريقة التي تعتمد على الحقيقة». وبإعادة صياغة الأصولي الأشعري في القرن الحادي عشر، الجويني، فإن لحن الخطاب هو تفسير النص الذي يجعله مُطابِقاً للحقائق الأخرى[٢٦].

(٢٦) إمام الحرمين عبد الملك الجويني، **الكافية في الجدل**، تحقيق فوقية حسين محمود (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٧٩)، ص٥١؛ ومحمد بن أمير الحاج، **التقرير والتحبير**، ٣ ج (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٦)، ج ١، ص١٤٥.

قلت: يُراد بلحن الخطاب عند بعض الأصوليين النوع المساوي من مفهوم الموافقة، ولكن لحن الخطاب عند أغلب الأصوليين مساو لدلالة الاقتضاء. قال ابن أمير الحاج عن مفهوم دلالة الاقتضاء، إنه ما «يتوقف صحة اللفظ أو صدقه عليه»، **التقرير والتحبير** (ج ١، ص١٠٦). وقال الجويني في **الكافية** (ص٥١) إن لحن الخطاب: «ما يُفهم من الخطاب لا بصريحه». ومن أمثلته قوله تعالى: ﴿فَقُلْنَا ٱضْرِب بِّعَصَاكَ ٱلْحَجَرَ ۖ فَٱنفَجَرَتْ مِنْهُ ٱثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا﴾ [البقرة: ٦٠]، يعني: «فضرب فانفجرت». =

وقد أظهر التاريخُ الفكري للشاه ولي الله كيف كان التقليدُ التفسيري موحَّداً ومتعدِّداً في آن. فقد تألَّف التقليد من أصواتٍ عديدة في نظامٍ من اليقين المتّفق عليه، والذي امتدت فيه الاحتمالاتُ [الظنون] المرجوحة بصورة مُتزايدة في فُروع مختلفة ولكنها مُنظمة. ويكمنُ جوهرُ قُوته [أي التقليد] في جذوره العظيمة في النص والممارسة المبكرة، ما يجلب بدوره النظام إلى فُروعه الأكثر انحرافاً. فكما شرح النووي، فإن العلماء إذا وصلوا إلى اليقين بشأن الموقف المستمد من القرآن والسنة عموماً، فإنه يجب أن تُؤول جميع الآيات القرآنية والأحاديث المفردة وفقاً لهذا المعنى. لقد تفهم أوريجانوس وأوغسطين هذا جيداً؛ فقد أعادا التأكيد على الركيزة الأساسية للتأويل الكتابي، والحركة المتبادلة، التي وصفها ليو ليفيبور Leo Lefebure بدوره قائلاً: «نحن نفسّرَ الجزءَ في ضوء الكل، ونفسِّرُ الكلَّ في ضوء فهمنا للجزء»[(٢٧)].

وللحفاظ على التوافق داخل نظامهم التفسيري، فقد قرأ عُلماءُ القرون الوسطى خطابَ الله أو النبي، وفهموا أنه «يجوزُ لهم أن يستمدُّوا من داخل النص بعض الدلائل التي تحدد المعنى». فعلى سبيل المثال، أمر القرآنُ المسلمين بالوضُوء قبل الشرُوع في الصلاة في حالةِ انتقض وضوؤهم بدخُول الخلاء، وإذا لامسوا النساءَ، (والخطابُ موجَّهٌ للمسلمين جميعاً لكن استخدم الرجل كنماذج فقط). ومع ذلك فقد استثنى العلماء لمس أعضاء الأسرة المقربين [المحارم] من تلك القاعدة، كالأم والأب. وقد فعلوا ذلك لأنَّ النصَّ القرآني يعني هنا أن القضية المطروحة هي الشهوة أو الإثارة الجنسية. تُستمد تلك الاستنتاجات من نظام أخلاقي مُتكامل وضعه القرآن

= فلحن الخطاب هو الذي يقتضيه صحة الكلام ويطلبه، فهو المضمر الضروري «والضرورة تدعو إلى إضماره لوجوه: أحدها: صدق المتكلم»، نحو حديث: «لا عمل إلا بنية» فينبغي إضمار «لا عمل صحيح». وكذا في قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣] يعني نكاحها. انظر: **شرح مختصر الروضة**، ج ٢، ص٧٠٩)، و**شرح تنقيح الفصول** (ص٥٤) (المترجم).

(٢٧) محيي الدين زكريا النووي، **شرح صحيح مسلم**، ١٥ ج (بيروت: دار القلم: ١٩٨٧)، ج١ - ٢، ص٣٣١ - ٣٢٣، و

Leo Lefebure, "Violence in the New Testament and the History of Interpretation," in: John Renard, ed., *Fighting Words: Religion, Violence, and the Interpretation of Sacred Texts* (Berkeley, CA: University of California Press, 2012), p. 76.

والسنة، والذي يشكِّل كلُّ نصٍّ معيَّنٍ (آية قرآنية أو حديث) جُزءاً منه[٢٨].

وهناك نظائرُ كثيرةٌ في الأحاديث. فإحدى الجماعات التي أُدينت بشدة في القرآن هم المنافقون في المدينة، الذين أعلنوا إسلامَهم ظاهريّاً وعملوا على تقويض رسالة محمد ﷺ وقيادته. كان هؤلاء في عين الله أسوأ من الكفار، لذلك حرَّم على النبي الصلاةَ على جنائزهم. وبناءً على ذلك فإن نعتَ شخص ما بأنه مُنافق أو مُراءٍ، لا يُعدُّ أمراً هيِّناً في الإسلام. ويحذر النبي ﷺ أتباعَه في حديث مشهور قائلاً: «آية المنافق ثلاث: إذا حدث كذب، وإذا وعد أخلف، وإذا اؤتمن خان»، فلا تليق تلك الصفةُ بالمسلمين. وثمة قلة من البشر يمكنهم حقّاً أن يأملوا في أن يكونوا بريئين من مِثل هذه العيُوبِ طوال حياتهم. فهل سيعاقِبُ اللهُ كلَّ مَن كذب أو نكث عهداً أو خان الأمانة كما توعَّد المنافقين في القرآن؟ لقد قدَّم أحد علماء الحديث من القرن التاسع، دَرَسَ على البخاري، وجمع كتاباً خاصّاً له في الأحاديث، يُعتبر بمثابة وثيقةٍ من الإسلام السني المبكر؛ قدَّم توضيحاً حيال هذا الأمر. فيذكِّرنا أبو عيسى الترمذيُّ بشرح الحسنِ البصري لهذا الحديث، إذ أشار إلى الفرق بين «نفاق العمل» و«نفاق الكفر»، وهذا الأخير فقط هو الذي كان في عهد النبي ﷺ، وهو الذي مُورس بكل خُبث ومكر في وجه النبي ﷺ، وهذا النفاق هو الذي كان القرآن قد أدانه بشكل صارم. فبالنسبة إلى البشرية جمعاء: كان النفاق مجردَ أفعال تُنافي المبادئ والقيم العامة للشخص[٢٩]. ولم يكن هناك بيانٌ واضح في القرآن أو الأحاديث هو الذي وجَّهَ الحسنَ أو الترمذي إلى هذا الشرح. إلا أنه كان لديهما اعتقاد عميق قد استمدَّاه من الروح الكلية للتعاليم الإسلامية المبكرة، أن النفاقَ المتناوَل في القرآن، والنفاق الذي يواجههُ المسلمون يوميّاً؛ كانا نوعيْن مختلفيْن تماماً. ولم يكن من العدل أن نطلِيَ كليهما بالفرشاة نفسِها.

وكما توحي هذه الأمثلة، فإن الخيرية التي منحها العلماءُ المسلمون

(٢٨) جلال الدين السيوطي، **بذل الجهود لخزانة محمود** (مخطوط ٣٣٤٥٤٧، مكتبة الأزهر، ١٥أ ـ ١٥ب).

(٢٩) **صحيح البخاري**، كتاب الإيمان، باب علامة المنافق؛ **جامع الترمذي**، كتاب الإيمان، باب ما جاء في علامة المنافق.

لمقاطع من القرآن والأحاديث من أجل قراءتها كجزءٍ من نظامٍ أكثرَ شُموليةً من الحقيقة، كانت تعني أن المعنى الحرفيَّ لها غالباً ما يُنحَّى جانباً تماماً. فالقرآن ينصُّ: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُواْ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَٰذَا﴾ [التوبة: ٢٨]. وقد اتَّجه بعضُ العلماء الأوائل، مثل الحسن البصري، نحو تفسير الآيةِ تفسيراً حرفياً، ناصِحِين المسلمين أن يتوضَّؤوا إذا صافحوا مُشركاً. وبحلول القرن الحادي عشر، أجمع العلماءُ على مبدأ «طهارة الآدمي»، الذي يستند في جزءٍ منه إلى أنَّ النبيَّ ﷺ كان يتعامل مع المشركين ويسمح لهم بدخُول المسجد. فغير المسلمين مثل المسلمين؛ طاهرون بطبيعتهم الآدمية، فعَرَقُهم ودمُوعهم ولعابهم طاهر شرعاً. وكما شرحَ النوويُّ فالآية القرآنية تُشير إلى نجاسة شيء بعينِه وهو المعتقدات الشركية[٣٠]. وهكذا تحوَّلت الآية من معناها الحرفي إلى التوافق مع النظام الشامل للمبادئ الشرعية التي وضعها المفسِّرون. وعُرِفَ انتقالُ المرء من المعنى الواضح للنص إلى معنى ثانوي؛ لأن الأدلة الراجحة تستلزم ذلك: باسم: التأويل.

لقد أدرك حتى المسلمون القدامى أنَّ المعاني الحرفية يمكن أن تكون خطيرةً في الواقع. ففي سلسلة من الآيات التي حملت الوعيدَ لليهود والنصارى في المدينة لعدم اتباعهم التشريعات التي أُوحيت إليهم، أو التي يحكمُ بها النبي ﷺ، يُعلن القرآن: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤]. تردَّدت تلك الآيةُ بكثرة على ألسنة الجماعات الإحيائية المسلحة في عصرنا الحديث. تُدين الآية، حرفيّاً، الكافرين «غير المسلمين»، الذين لا يتبعون ما أنزل الله في كتابه، الشريعة. ولكن قدَّم الصحابيُّ ابن عباس، الذي كان مُتفوِّقاً في تفسير لُغة القرآن، وكان يُطلق عليه «حبر الأمة»، تفصيلاً حاسماً: «إنه ليس الكفرَ الذي يذهبون إليه، إنه ليس كفراً ينقِل عن الملة، ولكن كُفرٌ دُون كُفر». إن إبعاد هذه الآية القرآنية عن الاتهام بالردة كان حاسماً في العقُود الأولى من الإسلام، التي شهدت

---

(٣٠) موفق الدين بن قدامة، **المغني**، تحقيق عبد الله التركي وعبد الفتاح الحلو، ١٢ ج (القاهرة: هجر للطباعة والنشر، ١٩٨٦)، ج ١، ص٤٣؛ النووي، **شرح صحيح مسلم**، ج٣ ـ ٤، ص٣٠٦؛ ومحمد بن أحمد القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق محمد إبراهيم الحفناوي ومحمود حامد عثمان، ٢٠ ج (القاهرة: دار الحديث، ١٩٩٤)، ج ٤، ص٤٤٨.

ظُهورَ طائفة الخوارج المتطرفين. لقد اعتقدت هذه الجماعةُ أن جميع من يقترف كبائر الذنُوب يُعدُّ مُرتدّاً ويجب قتلُه (إذا كان شخصٌ يؤمن بالله حقّاً فكيف يعصيه؟). فاغتال الخوارجُ الخليفةَ الرابع علي بن أبي طالب بعد اتهامهم إياه بعدم الحكم بما أنزل الله. وقد واجه ابنُ عباس الخوارجَ بإيضاحاته، واستعادَ نحو أربعة آلاف منهم من غُلوهم(٣١).

وقد يتطلَّب الواقعُ التجريبيُّ أيضاً قراءاتٍ مجازيةً للنصوص المقدسة. وكما تذكِّرنا الإشارات المفصَّلة إلى أبراج النجُوم في ملاحم هوميروس، فإن تقديرَنا الحديث للمنهج العلمي ينبغي ألا يحجب الحقيقةَ الواضحة للطبيعة في حياة ما قبل الحداثة. وقد أشار القرآنُ إلى كلٍّ من آياته الخاصة وتفاصيل نظام الخلق الإلهي في الطبيعة على أنهما «آيات» يتكاملان فيما بينهما، ويوحيان معاً إلى الإنسان أن يتدبر (سورة الدخان: ٢ ـ ٦). وقد بشَّر أوغسطين بذلك في جماعته، قائلاً: «ليكن كتابُك هو الصحيفة الإلهية التي يمكن أن تسمَعها. ليكن كتابُك هو العالَم الذي يمكن أن تُشاهده». وعلى نهج أوغسطين، فقد كان عُلماء القرُون الوسطى حريصِين على قراءة المجموعتيْن من الآيات، بالتوافق بين بعضهما البعض(٣٢).

ففي حالةِ وجودِ الحديث ضمن مجموعة الأحاديث القانونية للترمذي [سنن الترمذي]، فإنّ حقائق الطبيعة تتطلَّب التخلِّيَ عن المعاني الحرفية إلى المعاني المجازية. فقد رُوي أن النبي ﷺ قال: «شَهْرَا عِيدٍ لا ينقصان، رمضان وذو الحجة». إن التقويم الهجري الذي نصَّ عليه القرآن هو التقويم القَمَري، وهو الذي يظهر فيه القمرُ كلَّ تسع وعشرين ليلةً أو ثلاثين، اعتماداً على وقت رُؤية القمر. والشهر الناقص هو الذي يتكوَّن من تسع وعشرين ليلةً فقط. وكثيراً ما يأتي رمضان ناقصاً كغيره من الأشهر. ومن ثم فإن الحديث حرفياً يتعارض مع الواقع بلا شك. ولذلك فقد رأى ابن حنبل أن معنى

---

(٣١) محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين** (حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، [د. ت.])، ج ٢، ص٢١٣؛ وسليمان بن عبد الوهاب، **الصواعق الإلهية في الرد على الوهابية**، ص٢٠. نجد أول رواية لعبارة ابن عباس في سياق حديث آخر؛ **جامع الترمذي**، كتاب الإيمان، باب ما جاء سباب المسلم فسوق. انظر أيضاً:

Majid Khadduri, trans., *The Islamic Law of Nations: Shaybani's Siyar* (New York: Johns Hopkins University Press, 1966), pp. 92-93.

(٣٢) Augustine, *Enarratio in Psalmum,* vol. 45, p. 7.

الحديث أنه لا يحدثُ في سنة واحدة أن يكون الشهران ناقصين (ولا يكاد هذا يكون صحيحاً، وقد عارضه عُلماء آخرون). واتجه الترمذيُّ نحو مجاز بسيط، مفادُه أنه حتى عندما يكون هذان الشهران ناقصيْن، فإنهما «كاملان» في قيمتهما الروحية[٣٣].

وقد تكون الطبيعةُ البشرية شاقَّةً تجريبياً، تماماً كحركة الكواكب. ففي أحد الأحاديث المشهورة، يُعلن النبيُّ ﷺ: «لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحبَّ إليه من والده وولده». وهذا أمرٌ بالغُ الصعوبة. ويسعى العديدُ من الصوفية مُنذ القديم وحتى يومِنا هذا إلى تحقيق هذا المستوى من التفاني في حُبِّ شخص النبي وأفعاله. وعلى الرغم من ذلك فإنه حتى الشخص المتديّنُ على نحو غيرِ عادي قد يجد صُعوبةً في حب النبي أكثر من والده وولده. وقد شرح الخطابي (ت ٩٨٨م)، العالمُ الفقيه الشافعي الكبير واللاهوتي، من بُسْت (لاشكار جاه حالياً في أفغانستان)، أن الحبَّ الذي يُشير إليه الحديث ليس الحبَّ البشري المجرَّد (حب الطبع، ولكن المقصود (حبُّ الاختيار. ويلخِّص الخطابي ذلك بأن «حبَّ الإنسانِ نفسَه طَبْعٌ، ولا سبيل إلى قلبه»، والحب بالاختيار هو قرارٌ واعٍ يتخذه شخص تُجاه شيء، وقد يبدو بسبب سطحي أو غير طبيعي، ولكنْ قد يكون هو الأفضلَ له، تماماً كالمريض الذي يختار أن يتناول دواءً مُرّاً من أجل الشفاء. وهذا كما لو أن النبي ﷺ قد قال: «لا يكملُ إيمان أحدكم حتى يفضِّلَ ما اخترتُه له على الرغبات الحمقاء لوالده وولده»[٣٤].

---

(٣٣) انظر: **صحيح البخاري**، كتاب الصوم، باب شهرا عيد لا ينقصان؛ **جامع الترمذي**، كتاب الصوم، باب ما جاء في شهرا عيد لا ينقصان. انظر: أبو سليمان حمد الخطابي، **معالم السنن**، ٤ ج، ط ٣ (بيروت: المكتبة العلمية، ١٩٨١)، ج ٢، ص٩٥.

قلت: المذكور ليس من كلام الترمذي، وإنما نقله هو والبخاري عن إسحاق بن راهويه. ونقل الترمذي عن أحمد، وقال البخاري في الصحيح: المعنى لا يجتمعان ناقصين في سنة واحدة (المترجم).

(٣٤) النووي، **شرح صحيح مسلم**، ج١ ـ ٢، ص٣٧٤؛ شمس الدين عبد الرؤوف المناوي، **فيض القدير شرح الجامع الصغير**، تحقيق حمدي الدمرداش محمد، ١٣ ج (مكة: مكتبة نزار مصطفى الباز، ١٩٩٨)، ج ١٢، ص٦٥٠٦ ـ ٦٥٠٧؛ وشهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن حجر العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، تحقيق عبد العزيز بن عبد الله بن باز ومحمد فؤاد عبد الباقي، ١٦ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧)، ج ١، ص٨٣.

العلم الإسلامي للإبستمولوجيا والتأويل (أصول الفقه)

قد يعترض المرءُ على أن هذه القراءات للقرآن أو الحديث تتناقض مع ما «تقوله» نصوصُهما صراحةً. إلا أنَّ النصوص نفسَها لا تقول شيئاً. ما تقوله النصوص وما تعنيه هو ما يحدِّدُه القارئُ بفِعْله التفسيري الحتمي، وأحياناً اللاواعي. وعلى الرغم من أن هذا يرتبط غالباً بالنظرية الأدبية لما بعد الحداثة، إلا أن هذا التقديمَ لتفسير القارئ على قَصْدِ الكاتب ليس تأكيداً جديداً. فقد أجاب الحاخام التلمودي على الاستفهام: «ما التوراة؟»، ببساطةٍ: «إنها تفسير التوراة». فحتى إذا كان صوتُ الله نفسِه يُعارض ذلك من السماء، فإنَّ التوراة تعني ما يقول غالبيةُ الحاخامات إنها تعنيه[٣٥]. وقد لاحظ إيرازموس حقيقةً متوقَّعةً، وهي أن تفسير كلمة الله هو الذي يتمتَّع حقاً «بقوة القانون الإلهي». وقد كرر الخليفةُ عليُّ بن أبي طالب ذلك. ففي مُواجهة المتمردين الخوارج، الذين استندوا في ادعاءاتهم العنيفة إلى ما قاله القرآن، قال عليٌّ: «هذا القرآن إنما هُو خطٌّ مسطور بين دفتين، لا ينطق، إنما يتكلَّمُ به الرجال»[٣٦].

ومع انفصال المستمع والمتكلِّم عن مُحيط التأويل، فإنه لا مهربَ من سُقوطه في الالتباسِ الملازِم للغة. فقد يُستحضر المعنى المقصودُ من قِبَل المتكلم في ضوء الكيفية التي يُفترض أن يفهمَها الجمهور، ولكن المعنى الفعلي يجري تحديده في نهاية المطاف من السلطة المهيمنة من وجهة نظر الجمهور. ولا سبيل لإنكار هذه التأثيرات أو الخلط بينها بسهولة. فبمجرد أن تتكلمَ أو تكتبَ، فإن الجمهور هو الذي يقرِّرُ معنى ما قُلتَه أو كتبته. هذه هي المحطة التي تنقل النص الذي يقرؤه الجمهور، والتي تحدِّد قيمتَه.

إنَّ استخدامَ اللغة ـ بغضِّ النظر عن الحرص في استخدامها في الصياغة

---

(٣٥) Babylonian Talmud Bava Mezia 59a-59b.

وجدتُ النقل الأول، المنسوب إلى التلمود (ما هي التوراة؟ . .) في:

D. S. Russell, *From Early Judaism to Early Church* (Philadelphia: Fortress Press, 1986), p. 34.

ولم أتمكن من العثور على الاقتباس الأصلي. أشكر زميلي جوناثان راي على مساعدته.

(٣٦) Desiderius Erasmus, "Concerning the Eating of the Fish," in: Desiderius Erasmus, *The Essential Erasmus*, translated by John Dolan (New York: Mentor, 1964), p. 292.

انظر أيضاً: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، ٦ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣)، ج ٣، ص١١٠ (حوادث ٣٦هـ، فصل: اعتزال الخوارج علياً).

على الوجه الأمثل ـ لا يعصِمُها من اللبس أو يجعلها مُحصَّنةً من التفسير «الخاطئ». فعلى الرغم من أن جيمس ماديسون قد كتب الكثيرَ من دُستور الولايات المتحدة إلا أنه يؤكد أن معاني القوانين في الجمهورية الجديدة ليست ثابتةً بصورة يقينيةً حتى تخضعَ للمُناقشة والتفنيد. فجميعُ القوانين التي كتبَها، وبغضِّ النظر عن كيفية صياغتها بدقة، «تُعتبر غامضةً، أو مُبهمةً إلى حدٍّ ما» حتى يجري تأويلُها. فاللغة إذاً وسيلةٌ غير كاملة لتوصيل الأفكار من عقلٍ إلى عقل آخر. وأضاف ماديسون أنه «عندما تنازل القديرُ [الله] نفسُه وخاطَب البشريةَ بلُغَتهم الخاصة، وبمعانيهم، فإن معناه الذي يجب أن يكون موضحاً كما يجب أن يكون؛ أصبح خافتاً ومشكوكاً فيه بسبب الوسط الغائم الذي يُنقَل من خلاله»[٣٧].

وهذا لا يعني عدمَ وُجود حدودٍ للتأويل، أو عدم وُجود تأويل خاطئ. ولكن هذه الحدود يجري تحديدُها من قِبل مُجتمعِ قراءة النص، وليس عن طريق شيء جوهريٍّ في النص، أو عن طريق حقَّيقة النص نفسِه. تُحدَّد المسافةُ المسموحُ بها بين ما يبدو أنه المعنى الحرفي للنص والحدِّ الخارجي للتأويل عبر حُدود الخيريةِ الممتدة إليه. فبالنسبة إلى القرآن والحديث، كانت التأويلات صحيحةً غالباً ما دامت مُوافقةً للرسالة الشاملة لله ورسوله كما يفهمها العلماءُ. وبالنسبة إلى المجتمع المسلم فإن القرآن «لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه»؛ ومن ثَمَّ فقد سُمح بالتأويل مادام قد قدَّم معنى يُفهم على أنه صحيح من قبل هذا المجتمع. وقد عبَّر العلماء المسلمون عن ذلك من خلال مبدأ عام أُطلق عليه اسم «قانون التأويل»، وهو ما يوجِبُ الالتزامَ بالمعنى الظاهر للنص ما لم تستلزمْ بعضُ الأدلة المعتبرة خِلافَ ذلك. وفي بعض الأحيان حدثت انتهاكاتٌ لهذه القاعدة، ورفض بعضُ العلماء الحُجَجَ التأويلية لبعضهم البعض، باعتبارها مُتكلَّفةً أو فيها تعسُّف، عندما تحيد بعيداً جداً عن المعنى الواضح، أو تفعل ذلك من دُون سببٍ.

توفِّر نصوصُ القرآن والأحاديث أرضيةً تأويليةً غنيةً جداً. فالنوعان من النصوص المقدسة مُختلفان في الخواص، فأحدهما كلمة الله والآخر من

(٣٧) James Madison [et al.], Federalist Papers, edited by Lawrence Goldman (New York: Oxford University Press, 2008), pp. 354-355 (Federalist 37).

إنسانٍ أُوحي إليه. فهما مُختلفان ما بين صحيح كصخر صلب، وما هو أرفَعُ قليلاً من الشائعات. وهما يمتدان عبر عقدينٍ من الحياة النبوية، ومن ثَمَّ فإنهما يتّسمان بالمرونة في نقاطهما المرجعية. ففي تفاعلهما داخل أنفسهما، ومع بعضهما البعض، وفي قالب مُزهر من العربية الكلاسيكية [الفصحى]؛ نجد أن القرآن والأحاديث مُتعدِّدا القوى بشكل واضح. وعلاوةً على ذلك، لم تكن الأحاديث مجرد روايات للكلام النبوي، ولكنها اشتملت أيضاً على وصف لسلُوكه وممارساته وحتى سكوتِه. فلو أن أمراً ما حدث في وُجود النبي، أو جرى التعبيرُ عن بعض الآراء، وظلَّ صامتاً، فقد كان يُفهم من هذا أن ذلك نقلٌ لموافقته.

لقد أُنجز هذا النوعُ من النشاط التأويلي الذي تحدَّثنا عنه فيما سبق على نحوٍ شِبه غريزيٍّ من قِبل الأجيال الأولى من عُلماء المسلمين، مثل الحسن البصري. وبحلول أوائل القرن التاسع، عرض الشافعيُّ إسهاماتِه الفريدة بشأْنِ وَزْنِ الأدلة. وبحلول أواخر القرن العاشر وصل العلمُ السُّني للنظرية الشرعية [أصُول الفقه] إلى مرحلة النُّضج. فقد تناولت دراستُها لنظرية المعرفة [الإبستمولوجيا] الأخلاقية والاستنباط العقلي للتشريع من النصّ الموضوعاتِ الرئيسةَ للتساؤلات الكبرى عن الموثوقية والصحة التاريخية للنصوص الكتابية، ومن ثَمَّ الفحص عن معناها.

قارب العلماءُ المسلمون في العصُور الوسطى تأويلَ القرآن والأحاديث عبر محورين، هما: (الثبُوت)، و(الدلالة)، ويمتدُّ كلاهما فوق نطاقٍ [متدرِّج] من الصِّحة الإبستمولوجية (بين الشك والظن واليقين). «الثبُوت» هو الصحةُ والموثوقية التاريخية وأصالة نص الدليل. فتعتبر الآية من القرآن «قطعية الثبوت» بسبب صحةِ ثُبوته، في حين أنَّ الغالبيةَ العظمى، حتى من الأحاديث الصحيحة، هي «ظنِّية الثبوت». فهي ببساطة لم تُروَ على نطاقٍ واسع بما فيه الكفاية حتى تكوِّن يقيناً فلسفياً كاملاً بشأن صحتها. وكذلك اتسم بعض هذه الأحاديث بالضعف «الضعيف»، أو حتى الكذب الفاضح «الموضوع»، فنزلت كثيراً عن هذا المستوى.

وتتعلق «الدلالة» بغمُوض النص أو دقته. فالأوامر القرآنية مثل: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنفِقُواْ مِمَّا رَزَقۡنَٰكُم﴾ [البقرة: ٢٥٤]، هي ظَنِّيّة في الدلالة وإن كانت

ثابتةً تاريخياً. فنحن نعرف أن الله أمرنا بذلك، ولكن ما معناه؟ هل نُعطي كل أموالنا أم بعضها فقط؟ هل نعطي كلَّ يوم أم مرةً واحدة فقط؟ ولمن؟ وحديث: «لا يُقتل الوالدُ بولده»، ظنيُّ الدلالة، لأنه من غير الواضح ما إذا كان يتناول جميعَ حالات قتل الأبناء أم لا. وكيف يمكن أن يُربط بالأمر القرآني: ﴿أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾ [المائدة: ٤٥] (انظر الفصل الخامس)؟ والحديث أيضاً «ضعيف» ولذلك فإنه لا يصل إلى مُستوى كونه «ظنياً في ثُبوته».

تستند معرفةُ دلالة (أي معنى) القرآنِ والأحاديث في نهاية المطاف إلى فهم العلماءِ لظاهرة اللغة، وقد استولى ذلك على جُزء كبير من علم النظرية الشرعية [أصول الفقه]. اعتمدت كُتبُ هذا العلم على العلم الأول الذي وضعه المسلمون: دراسة قواعد النَّحْو العربي، وتصنيف أنواع الكلام، وتقييم الطرُق التي يؤثِّر بها النحو في المعنى. وهناك مسألة ذات أهمية خاصة، وهي تقسيم اللغة إلى «الحقيقة» و«المجاز». فجملةُ «الأسد مَلِكُ الغابة» تستخدم «الأسد» بمعناه الحقيقي. أما «الفارس هو الأسد في ساحة المعركة»، فإنها تستخدم الكلمة بصورة مجازية. وكان لكلا المعنيين، الحقيقي والمجازي، استخداماته في الكتُب الإسلامية، والشعر العربي قبل الإسلام، وفي اللغة العربية المحتج بها هي التي في المئة وخمسين سنة الأولى للإسلام.

خُصِّصت الكثيرُ من النقاشات للأنواع المختلفة من التعبير المجازي: كالمجاز بـ«النقصان»، مثل الأمر القرآني: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢] (بعبارة أُخرى: أهل القرية، وليس الأبنية المادية)؛ و«الكناية» (ومثالها في كل من اللغة الإنكليزية والقرآن هو «الذهاب إلى الحمام» ككناية عن الأنشطة المعينة التي تحدثُ فيه)؛ و«الاستعارة»، مثل: ﴿فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾ [الكهف: ٧٧][(٣٨)].

ومما له أهميةٌ كبيرة: مسألة كيف ينبغي للمرء أن يفهم عبارةَ الأمر في اللغة. فعلى الرغم من أن عشرات من العلماء البارزين الذين تجادلوا في هذا النقاش قد اختلفوا كثيراً، إلا أنه قد ظهر استنتاجٌ عامٌّ في القرن الحادي عشر: أن جميع الأشياء مُتساوية، فالأمر: ١ ـ عام، ٢ ـ يستلزم الحتم

(٣٨) إمام الحرمين عبد الملك الجويني، **الورقات بشرح الإمام جلال الدين المحلي**، تحقيق عبد السلام عبد الهادي شنار ورياض الخطيب (دمشق: دار الفرفور، ٢٠٠٢)، ص٢٦.

(بخلاف النَّدْبِ [الاستحباب])، ٣ ـ يُراد به مرةً واحدةً فقط (في مُقابل أداء العمل أكثر من مرة واحدة [التكرار])، ٤ ـ لا يستلزم الفَوْر، ٥ ـ يتضمن أمراً مُصاحباً بفِعْل أي شيء ضروري(*) لتنفيذ الأمر الأصلي[٣٩]. وقد حمل «المنع» [الحظر/التحريم] صفات مماثلةً سلبيةً.

ويمكن أن يغير السياقُ أيّاً من هذه الجوانب، وقد خصَّص علمُ أصول الفقه مجلداتٍ لتقييم العلاقات بين وحدات الكلام المختلفة ووَزْنِها. فقد تأمَّل العلماء في طبيعة (العام، والألفاظ «العامة» وما يميزها؛ فعلى سبيل المثال: أداة التعريف (أل) في اللغة العربية قيْدٌ لُغوي تعريفي يُفيد العموم، مثل «جميع؛ أو الضمير العام: هُو، و(ـه)، أو أي». وبالنظر في الأحاديث التي وصفت كثيراً أفعال النبي ﷺ وليس كلماته، نجد أنهم قد خلُصوا إلى أنَّ أفعاله لا يمكن أن تنقل الأوامرَ العامة؛ لأن معناها غير واضح[٤٠].

ويجري تغييرُ الكلام العام، فيُقابَل بـ «الخاص»، مثل الآية القرآنية التي تأمرُ بالوضُوء بعد لمس أعضاء من الجنس الآخر، الذي فُهم على أنه لا يشمل أفراد الأسرة المقربين. وثَمَّة نوعٌ آخر من اللغة الخاصة، وهو «المقيد»، وهي مفردة تُشير إلى معنى معين أو محدَّد، ولكنها لا تستبعد أي معنى آخر. ففي حين أن أفراد الأسرة المقربين استبعدوا تماماً من المعنى المقصود من الآية القرآنية المذكورة أعلاه الخاصة باللمس، فإن أمر القرآن «المقيد» ﴿فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ مُّؤۡمِنَةٖ﴾ [النساء: ٩٢] للتكفير عن جرائم معينة، لا يستلزم استبعاد العبيد غير المسلمين بطريقة أو بأخرى من دعوة القرآن إلى العتق.

وضع علماءُ المسلمين نظريةً تشريعيةً تتدرَّج بالنصوص على امتداد طيْفٍ، طبقاً لوضُوح «دلالة» النص. فالنص «المجمل» غامضٌ لدرجة عدم إمكان تطبيقه من دون توضيح (مثل الأمر في «أقيموا الصلاة»). والنص «الظاهر» له أكثر من تفسير محتمل، ولكن أحدها هو ما يمكن أن نُسميه المعنى الواضح والمباشر والمتبادر. إذا كان لنا أن نسمع شخصاً يُنادي:

(*) المقصود قاعدة: ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب (المترجم).

(٣٩) الجويني، المصدر نفسه، ص٢٨ ـ ٣٠.

(٤٠) المصدر نفسه، ص٣٦ ـ ٣٨.

«ساعدني!» من بُحيرة، فإن ذلك الشخص قد يعني أنه بحاجة إلى مشورة حول الاستثمار. ولكن من الأكثر احتمالاً أنه بحاجة إلى الإنقاذ. وبالمثل، فإن «نجاسة» المشركين في القرآن هي أمر مجازي وليس حقيقياً. وأخيراً فإن «النص» هو الذي يكون تفسيره حتمياً، وربما أنه يعني فقط ما يظهر منه، مثل: الاسم العَلَم، أو العدد مثل: ثلاثة، أو خمسة[41].

يكمنُ الانتقال بعيداً عن معنى واضح، أو من معنى حقيقي إلى مجازي في النص؛ في جُذور العديد من الخِلَافات الداخلية بين أهل السُّنة. عندما حكم أتباعُ المذهب المالكي السُّني أن عقد البيع يُصبح باتّاً ونهائيّاً بمجرد الاتفاق الشفهي بين الطرفين، وليس كما جاء في الحديث المشهور: «ما لم يتفرَّقا»؛ فإنه جرى استدعاء التحوُّل من المعنى الحقيقي إلى المجازي، ومن المعنى الواضح إلى معنى ثانوي. فقد قال المالكية إن معنى «ما لم يتفرَّقا» المذكور في الحديث: التفرُّق أثناء الاتفاق الشفهي وليس المغادرة الحرفية. ورد المعارضون بالاستشهاد بقاعدة التأويل، واتهموا المالكيةَ بأنهم قالوا بتأويلٍ بَعيد الاحتمال، ولا يمكن للمرء ترك معنى واضح من النص من دون سببٍ قوي. فإن معنى التفرق بين الطرفين في اللغة العربيّة في زمن النبي ﷺ تعني التفرق الجسدي ما لم تدلَّ أدلةٌ أخرى على خلاف ذلك.

وقد وضعت مدرسة الجمهور في أصول الفقه، التي تتكون من مزيج من أتباع الأشعرية من التقليد السُّني، والمعتزلة العقلانيين، هرماً تراتُبيّاً تأويليّاً لمجالاتٍ مُتّحدةِ المركز. وعلى غرار تأكيد ما بعد الحداثة على سُلطة المؤول/القارئ؛ تُسيطر المجالاتُ الخارجية على الداخل، وكانت طبقة التأويل الأبعد أشد قُوةً. وكما أن المترجم يمارس السلطةَ على المتكلِّم عن طريق تحديد معنى الكلام عندما يُترجمه، فإن السُّنَّة تتحكم في القرآن لأنها هي العدسة التي من خلالها يُفهم النصُّ المقدس. ثم يتحكَّم إجماعُ العلماء في تفسير السُّنَّة؛ لأنه يقرر أيَّ فهم للشرع يتمتع في نهاية المطاف بالسلطة الكاملة، ولا شيء يتعدَّاه. تحلُّ الوحداتُ الخاصة محلَّ النصِّ العام في السلطة؛ لأنها تعمل على توضيحه، والمقيد يحل محل المطلق. ففي كلتا الحالتين يُخبرك الأول بالمعنى الحقيقي والمقصود.

---

(٤١) المصدر نفسه، ص٤٦.

ومن المثير للاهتمام أن عُلماء المذهب الحنفي أخذوا الاتجاهَ المعاكس في كثير من الأحيان. فقد كان مُتجذراً على نحو أوثق في اعتقاد أبي حنيفة الأصلي أن القرآن هو صخرة الوحي الأصيل في بحر الرأي والأحاديث غير الموثوقة. وفقط الأحاديث الأكثر صحةً يمكن أن تخصِّص معنى القرآن، وامتلكت العبارات [العامة] التي يمكن أن تُفهم من دون تخصيص قوةً أكبر من العناصر الأخرى من النصوص التي سعت إلى تخصيصها.

كان يمكن أن تؤدي الاختلافات في إدارة العلاقة بين النصوص العامة والخاصة من القرآن والأحاديث ـ فضلاً عن علاقتها مع مبادئ الشريعة الإسلامية المستنبطة ـ إلى انقسامات مريرة. فقد اعترضت الطفرةُ السلفيةُ التي قادها ابن تيمية، وتأجُّجُ بعضِ حركات إحياء القرن الثامن عشر؛ بقوّةٍ على أشكال العبادة التي تمارسها الطرُقُ الصوفيةُ زيادةً على المنصوص عليه للمسلمين من خمسِ صلوات في اليوم والليلة. وقد شمل هذا الاعتراضُ تلاوةَ مجموعة من القصائد في مَدْح النبي ﷺ، وبعض الجلسات التي يرددون فيها أسماء الله، وأحياناً يتمايلون أو يرقصُون أثناء فعل ذلك.

سوغَّ المدافعون عن تلك الممارسات بالآيات القرآنية، مثل: ﴿وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [الأنفال: ٤٥]، و﴿صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [الأحزاب: ٥٦]، وإضافةً إلى ذلك فقد استشهدوا بالحديث الصحيح الذي رقص فيه أكثرُ الناس شَبَهاً بالنبي ﷺ ابنُ عمه جعفر على ساق واحدة من شدة الفرح، ولم يعترض النبي ﷺ. كانت جميع هذه الأدلة، التي زعمها أنصارُ الممارسات الصوفية، عامةً وغير مُقيّدة. كانت أوامر الله بذكره والثناء عليه غيرَ مقيَّدة، وأظهر النبيُّ ﷺ الإقرارَ لرقص جعفر، فبيَّن أن الرقص لأغراض دينية يجوز. فماذا، إذاً، يمكن أن يحرِّمَ على المسلمين المتدينين أن يتجمعوا لذكر الله، والصلاة على النبي ﷺ، والتمايل مثل السُّكارى؛ قُربةً لربهم؟

وعلى العكس من ذلك، فقد ردَّ العلماء الذين عارضوا مثل هذه الممارسات، مِثْلُ ابن تيمية، بأن العبادة مجال محدود ومقيَّد من النشاط الإسلامي بطبيعته. يقول أحدُ تلاميذ ابن تيمية المؤثرين إنّ القِياس في أمور العبادات ممنوع تماماً ما لم تدلّ النصوصُ عليه. لقد كانت الأوامرُ القرآنية

المذكورة سابقاً جميعُها عامّة. ففي أمور العبادات حتى لو اندرج شيء تحت الأوامر العامة، فإنه يظل غير مشروع حتى يثبت أن النبي ﷺ أو أحد الصحابة قد فعله. وطرح بعضُ نُقاد الصوفية رأياً مماثلاً لرأي الصحابي حذيفة، الذي قال: «كل عبادة لا يتعبَّدها أصحابُ رسولِ الله ﷺ، فلا تعَبَّدوها». فإذا أجازت الأدلةُ بعضَ هذه العبادات فلا يعني هذا أن نستدل بها على عبادات أُخرى مُشابهة لها عن طريق القياس. فقد ورد أن الصحابي جعفراً قد رقص؛ ولكن إقرار النبي ﷺ لا يمكن أن يُؤَوَّل إلا أنه إباحةٌ لهذه الحركات الخاصة التي فعلها جعفر، ولا تعني الإذن بالرقص في العموم[٤٢].

لغة الله وخطابة نبيه

عندما لاحظ جيمس ماديسون الغموضَ الكامنَ في استخدام اللغة وحتمية ممارسة التأويل، كان يُناقش اللغةَ القانونية الدقيقة للمحاكم والمجالس التشريعية في المستعمرات البريطانية السابقة في أمريكا. كان هذا الحقل اللغوي الضيِّقُ يهدف إلى توضيح القانون بكل مُلابساته وتفاصيله، وعلى الجانب الآخر لم يُعتبر القرآن قطُّ دليلاً قانونياً. فإن لُغته تتراوح ما بين التحذير المروِّع من أهوال القيامة والتأمُّل الروحي في تَوقِ الإنسان إلى الله، وبين الأوامر الأخلاقية العامة إلى التعليمات الأكثر تحديداً حول قسمة الميراث أو القتل غير العمد. وغالباً ما تكون الأحاديث أكثر دقةً في صياغتها للتفاصيل والواجبات والالتزامات، إلا أنها كانت لا تزال تُصاغ عبر مُصطلحات عالية تعبِّرُ عن ازدهار الخطابة العربية في القرن السابع. فكانت واحدةً من أهم التحدِّيات التأويلية التي تُواجه العلماء في القرون الوسطى هي أن تُستمد القوانين ومبادئ الاعتقاد الملموسة من نصٍّ مقدَّس وَعْظِيّ أكثر منه قانونيّ اللغة.

إن اللغة النبوية في الحديث كانت قطعيةً باستمرار. فكثيراً ما نجد عبارةً

---

(٤٢) عبد الرحمن بن إسماعيل أبو شامة المقدسي، **الباعث على إنكار البدع**، تحقيق عثمان أحمد عنبر (القاهرة: دار الهدى، ١٩٧٨)، ص١٦؛ محمد ناصر الألباني، **فتاوى الشيخ الألباني**، تحقيق عكاشة عبد المنان الطيبي (القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، ١٩٩٤)، ص١٠، ٤٩ و١٨٨؛ وشمس الدين السخاوي، **تخريج الأربعين السلمية في التصوف**، تحقيق علي حسن عبد الحميد (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٨)، ص١٤٩ ـ ١٥٠.

عندما يرتكب شخصٌ ما خطيئةً معينةً أو يعتنق اعتقاداً ما غير صحيح، على غرار: «ليس مِنَّا»؛ على سبيل المثال، يحذر النبي ﷺ في أحد الأحاديث: «من حمل علينا السلاح، فليس مِنَّا». فهل يعني هذا أنه لو ارتكب شخصٌ هذا الفعل فإنه لا يكون مُسلماً، ويكون قد ترك الإيمان بفعل ذلك؟ لقد فهم عُلماءُ القرون الوسطى من هذه العبارة اعترافاً بالطبيعة القطعية في الخطاب النبوي على أنها نوع من التوبيخ الوقائي (الزجر) وليس الطرد الرسمي (التكفير). فيوضح الترمذي أن ذلك ليس اتهاماً بالكفر، ولكن «معنى قول النبي ﷺ: «ليس مِنَّا» يقول: ليس من سُنتنا، ليس من أَدَبِنا»[٤٣]. إدانة بعض الأعمال أمرٌ شائعٌ في الحديث النبوي؛ ففي الحديث أيضاً: «ما تحت الكعبين من الإزار، فهو في النار»، لا يعني هذا أن مُرتدي الثياب الموصوفة قد هلك. ويبيّن الخطابي أنه يجب تأويل هذا الحديث على أن معناه أن ذلك من أعمال أهل النار. وعلاوةً على ذلك، فهناك أحاديث أُخرى توضح سببَ ذلك العقاب؛ فإن ارتداء الثوب الطويل جداً لدرجة الجرِّ يكون من أجل التباهي بثروة الشخص، إذ يُفترض أن يملك الشخص ما يكفيه من ملابس احتياطية وخدم لغسل تلك الملابس المتسخة. وفي إحدى روايات هذا الحديث الذي يُدين فيه النبيُّ ﷺ: «من يُسبل ثيابه ويجرها على الأرض»، نجد إعذارَ من يُسبل الثوب من دون قصد الكبر والخيلاء[٤٤].

وقد ساهمت صُعوبةُ استخراج المحتوى التشريعي من اللغة الخطابية إلى تأويلاتٍ مُتباينة، وقد تزرع الخلافاتِ المريرةَ أحياناً بين عُلماء القرُون الوسطى. فقد أوَّل ابن تيمية الحديث الصحيح: «لا تُشَدُّ الرحال ـ والمراد: السفر ـ إلا إلى ثلاثة مساجد: المسجد الحرام، والمسجد الأقصى، ومسجدي هذا»، نتيجةً لهلعه مما رآه من انتشار عبادة الأولياء بين الصوفية الذين يترددون على زيارة الأضرحة المقدسة ومساجد «أولياء الله» في دمشق وضواحيها؛ على أنه تحريمٌ صريح للذهاب إلى مكان آخر بغرض التعبُّد

(٤٣) **جامع الترمذي**: كتاب البر والصلة، باب ما جاء في رحمة الصبيان؛ وابن حجر العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، ج ١٣، ص٣٠؛ انظر أيضاً: **القرآن الكريم**، «سورة البقرة»، الآية ٢٤٩.

(٤٤) الخطابي، **معالم السنن**، ج ٤، ص١٩٨؛ و**صحيح البخاري**، كتاب اللباس، باب من جر ثوبه من الخيلاء.

قلت: عنوان الباب: من جر إزاره من غير خيلاء (المترجم).

والتبرُّك إلا الأماكن الثلاثة التي سبق ذكرها. ولم يتناول الخطابيُّ وغيره من العلماء المعنى الحرفي للحديث، ولكن فهموا أن هذه الأماكن الثلاثة خُصصت بالصلاة في هذا الحديث لفضلها ومنزلتها. ويرى الخطابي أن من نذرُ الصلاة في مسجد بعينه، ثم أدى الصلاة بعد ذلك في مسجد آخر؛ سقط عنه النذر، إلا المساجد الثلاثة التي سبق ذِكرُها. وأوَّلَ آخرون الحديثَ على أن المعنى المقصود به هو النهي عن السعي للاعتكاف إلا في هذه المساجد الثلاثة. بدا هذا الحديث قطعيّاً إلى درجةٍ أكبر من أن يتحوَّل ابن تيمية بسببِ أسلوبه البلاغي، وينقله عن معناه الواضح. فقد ظلَّ ابن تيمية يُبيح السفر لأي مكان لأجل أغراض أُخرى مثل التجارة، والدراسة، أو لمجرد الزيارة، شريطة ألا يكون القصدُ فقط هو مجرد العبادة في المسجد أو ضريح ولي[(٤٥)].

القرآن: صالح لكل زمان ومكان

كان جعفرٌ الصادق، عالِمُ المدينة من أهل البيت، أحد أركان العلم في القرن الثامن، وكان موضعَ تبجيلٍ من قِبلِ أهل السنة والشيعة. وعندما سُئل جعفر كيف يزداد القرآن عذوبةً [غضاضةً] رغم مُرور الأجيال؟ أجاب قائلاً: «لأن الله لم يجعله لزمان دون زمان، ولا لناس دون ناس، فهو في كل زمان جديد، وعند كل قوم غضٌّ، إلى يوم القيامة»[(٤٦)]. وإذا استعرنا عبارةً من فرانك كيرمود عن الكتاب المقدس، فإن الكتاب مختوم عليه أنه «مُرَخَّص للتفسير». فقد اتفق المسلمون مُبكراً على التعامل مع الكتاب باعتباره الوحي الذي يتحدث إلى ما وراء نطاق مُستمعيه الأصليين. فقد اعتبروا أنه بحسب صياغة العلماء في العصر الحديث، «صالح لكل مكان وزمان».

يشكِّلُ تأويلُ رسائل القرآن بالتزامن مع التاريخ وخارجه تحدّياً كبيراً

---

(٤٥) تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **مجموعة الفتاوى**، تحقيق سيد حسن العفاني وخيري سعيد، ٣٥ ج (القاهرة: المكتبة التوفيقية، [د. ت.])، ج ٢٧، ص١٥ ـ ١٧؛ والخطابي، المصدر نفسه، ج ٢، ص٢٢٢.

(٤٦) أبو بكر الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد**، دراسة وتحقيق مصطفى عبد القادر عطا، ١٤ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧)، ج ٦، ص١١٥.

للعلماء. فبالنسبة إليهم كان كل ما أُوحي من الكتاب لمدة أكثر من ثلاثة وعشرين عاماً في مكان ما يُعدُّ مصدراً أبدياً للشريعة. ولم يمكن أن يُنكروا قط أن آيات القرآن قد أُوحي بها في أوقات مخصوصة وفي كثير من الأحيان في سياقات خاصة. وعلى سبيل المثال، السورة التي نزلت في أبي لهب (سورة المسد): ﴿تَبَّتْ يَدَآ أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ﴾ [المسد: ١]، حيث أعلن القرآن نبوءةً بهلاك شخصٍ من أعداء النبي في مكة. فهذه الآية تدلُّ على أنها نزلت لموقف بعينه ولشخص بعينه، ولا يمكن تطبيقها في أي وقت على أي شخص. وكذلك يتضمن القرآن عدداً لا ينحصر من الآيات التي لها تردُّدٌ في الأذهان وتشمل جميع الأزمنة. فقد قال الله تعالى: ﴿أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾ [المائدة: ٤٥]، وقال: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ [الأنعام: ١٥١].

وفي كثير من الأحيان لا يكون مدى تكافؤ الآيات واضحاً أو مُتفقاً عليه. فنادراً ما يُوجد في الآيات ما يدلُ على أسباب نُزولها، ويمكن قراءة كثير من الآيات على أنها قوانين عالمية أو تعليمات خاصة. وقد تبدو بعضُ الآيات على أنها دليلٌ لمذاهب بعض العلماء، ولكن المذهب الآخر يستنتج خلاف ذلك. لقد خضعت طبيعة الأوامر والأحكام القرآنية لنقاشٍ لا نهاية له، وتعتبر أحدَ الأسباب الرئيسة للتنوع الهائل في الشريعة الإسلامية والعقيدة.

وقد صاغ علماءُ أهل السنة من المنظرين التشريعيين [الأصوليين] في القرن الحادي عشر التوتر الحادث بين عُموم اللغة (عموم اللفظ) وخصوص أسباب النزُول (خصُوص السبب). وتعتمد قدرةُ القرآن في مُخاطبة الجمهور ومواجهة الظروف الخارجة عن السياق العربي على المبدأ الذي صاغه منظِّرو أهل السنة الأصوليون في القرون الوسطى: «العِبْرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب»(٤٧). فالآية: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، نزلت في المدينة عندما قرر أحد الصبية [أبناء] المسلمين [الأنصار] الذين تعلموا في مدارس

(٤٧) علي جمعة، **الطريق إلى التراث الإسلامي**، ط ٤ (القاهرة: نهضة مصر، ٢٠٠٩)، ص٢٠٧؛ ومحمد بن علي الشوكاني، **نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار**، تحقيق عز الدين الخطيب، ٨ ج (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠١)، ج ٨، ص١١٢.

يهودية أن يُغادر مع قبيلة يهودية طُرِدت من المدينة. وقد نزلت هذه الآيةُ كأمر الله ورسوله لوالديه بعدم إكراهه على البقاء. ومع ذلك فإن الآية قد تُفهم على مرّ العصُور كأمر عامٍّ للمسلمين بعدم إكراه الناس على الدخُول في الإسلام.

يعتمد الفهم الأولي لمعنى الآية القرآنية على استيعاب أسباب النزُول. تُعتبر سُورة الكوثر أصغر سُور القرآن، حيث يقول الله تعالى: ﴿إِنَّآ أَعْطَيْنَـٰكَ ٱلْكَوْثَرَ ❁ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَٱنْحَرْ ❁ إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ ٱلْأَبْتَرُ﴾ [الكوثر: ١ ـ ٣]. فحتى المعنى الإجمالي للسورة لا يُصبح واضحاً إلا بقراءته في ضوء التفسير، أو الروايات التي قيلت في المجتمع المسلم المبكر عن معنى الكلمات والآيات القرآنية، وكذلك السياقات التي أُوحيت فيها الآيات. وعلى غرار الأحاديث، فقد تتنوع روايات التفسير، وفي بعض الأحيان قد تصل إلى تعارض في التفسير، كما حدث بين الصحابة أو الخلفاء عندما حاولوا النظر في المعنى الأصلي للوحي الإلهي. ونادراً ما قدمت أحاديث النبي ﷺ الشرح. وفي سبيل كفاحهم لأجل تفسير ما هُو الكوثر الذي منحه الله لنبيه، توصل عُلماء القرون الوسطى إلى ما لا يقل عن ستة عشر تفسيراً، إلا أن الأحاديث المشهورة الصحيحة جعلت القول الأقوى أنه نهر في الجنة. وكذلك اختلفوا حول الأمر بالنحر، فقد أوله بعض العلماء على نحو مجازي أنه أمر عام للمسلمين أن يضعوا أيديهم أسفل العنُق، حيث يُقطع شريان العنُق في النحر، خلال صلواتهم اليومية. أما من كان هذا الشانئ؟ فقد اتفق عُلماء التفسير أنه عدو للنبي ﷺ بمكة، وقد كان سخر منه لعدم إنجابه للذكُور، وأنه بذلك قد انقطع نسبه[٤٨]. وقد كان يُعرف هذا النوع من روايات التفسير، الذي يشرح متى ولماذا نزلت الآيات القرآنية، باسم «أسباب النزول» أو «أسباب الوحي».

وتبدو آيات القرآن في كثير من الأحيان عامةً، بحيث يمكن للعلماء الرجُوع إليها من دون معرفة أو ذكر سياقها الأصلي مُطلقاً. ويرجع هذا أحياناً إلى أن صياغة الآيات تجعل مغزاها العام واضحاً. فقد نزلت الآية التي تتناول عقوبةَ اللصوص في حادثة الصحابي صفوان [بن أُمية] حين

(٤٨) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج ١٠، ص٤٤٢ ـ ٤٤٥.

سُرقت عباءته القيمة(*)، ولكن الصياغة في هذه الآية تشمل جميع الرجال والنساء من اللصوص، وتوضح كونَها قاعدةً عامةً(٤٩). وبالمثل تبدو الآيات المذكورة في بداية سورة «المؤمنون» مُتجاوزةً للظرُوف:

﴿قَدْ أَفْلَحَ ٱلْمُؤْمِنُونَ * ٱلَّذِينَ هُمْ فِى صَلَاتِهِمْ خَـٰشِعُونَ * وَٱلَّذِينَ هُمْ عَنِ ٱللَّغْوِ مُعْرِضُونَ * وَٱلَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَوٰةِ فَـٰعِلُونَ * وَٱلَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَـٰفِظُونَ * إِلَّا عَلَىٰٓ أَزْوَٰجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَـٰنُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ * فَمَنِ ٱبْتَغَىٰ وَرَآءَ ذَٰلِكَ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْعَادُونَ﴾ [المؤمنون: ١ ـ ٧].

تركت عُموميةُ هذه الآيات الحريةَ لعلماء القرُون الوسطى في الوصُول إلى استنتاجاتهم الخاصة حول القيُود الجنسية المشار إليها في الآيتين الأخيرتين. ففهم الشافعية هذه الآيات كتحريم عام لإثارة العضو الذكري في خارج الإطار المسموح به في العلاقة الجنسية (الزواج وملك اليمين). فاستلزم ذلك تحريم الاستمناء، ووافقت مذاهب أُخرى على ذلك. ولكن في ضوء نُدرة الأحاديث عن الاستمناء، فإن ابن حنبل ومذهبه لا يرون أن هذه الآية ذات علاقة بهذا الموضوع، ومن ثم يعدُّ الاستمناء مجرد شيء مكروه، أو حتى يُعد مباحاً تماماً، لأولئك الذين لا يقدرون على الزواج(٥٠).

وفي كثير من الأحيان، تكون هُناك خلافاتٌ قوية حول ما يعنيه الوحي القرآني في أصل معناه. ومن ثَمَّ فهناك خلاف حول ما إذا كان حُكم ما ينطبق على الأوضاع الجديدة. على سبيل المثال، فهم بعض العلماء الكلاسيكيين الآية التالية على أنها تحرِّم على المسلمين الذين وقعوا في الزنى الزواج من أي شخص غير الذي وقع في الزنى: ﴿ٱلزَّانِى لَا يَنكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَٱلزَّانِيَةُ لَا يَنكِحُهَآ إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرِّمَ ذَٰلِكَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النور: ٣]. لم

(*) الحادثة ثابتة، لكن لم يرد أنها سبب نزول الآية، وقال بعضهم إن سبب نزولها طعمة بن أبيرق سارق الدرع (المترجم).

(٤٩) بدر الدين محمد الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، تحقيق محمد محمد تامر، ٤ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٧)، ج ٢، ص٣٦٥.

(٥٠) أبو بكر أحمد البيهقي، **السنن الكبرى**، تحقيق محمد عبد القادر عطا، ١١ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٩)، ج ٧، ص٣٢٣؛ محمد بن علي العمري الدمشقي، **النظم المفيد الأحمد في مفردات مذهب الإمام أحمد**، تحقيق فيصل يوسف العلي (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ٢٠٠٦)، ص٨٣؛ ومحمد بن علي الشوكاني، «بلوغ المنى في حكم الاستمنا»، في: محمد بن علي الشوكاني، **الرسائل الفقهية للإمام الشوكاني**، تحقيق أحمد فريد المزيدي (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٥)، ص١٦٣ ـ ١٦٤.

يُوافق الخطابيُّ على ذلك. وشرح أن جُمهور العلماء قرؤوا الآية مع التفسير المروي عن أبرز الصحابة، والذي يشرح أن هذه الآية قد نزلت عندما طلب رجلٌ مسلم إِذْن النبي ﷺ في العودة مرةً أُخرى إلى بعض مُومسات العرب الجاهليات المشهورات. ويجيب القرآنُ بأن المسلم الخالص لا ينبغي أن يفعل مثل هذه الأشياء التي تُناسب الزناة أو المشركين فقط. فما يبدو وكأنه قاعدة عامة تحكمُ على المسلمين العصاة بالزنى كطائفة من المخطئين ـ وهي بالتأكيد عُقوبة غير عادلة بالنسبة إلى طيش الشباب ـ هي في الواقع استجابة لطلبِ رجلٍ مُعيَّن. وقد وسَّع علماء آخرون دلالة الآية حتى جعلوها مُجرد إدانة للزنى عُموماً.

نشأت مسألةُ مَنِ التي يُمكن أن يتزوَّجها الزاني في المقام الأول بسبب الغمُوض الذي لا يوجد في الترجمة الإنكليزية، التي تميز بشكل حاسم بين «الزواج» و«ممارسة الجنس»، بخلاف اللغة العربية. فترجع كيفية فهم العلماء لهذه الآية القرآنية إلى المناهج المختلفة للتعامل مع اللغة، بين تلك التي تبناها الجمهور وتلك التي تبنتها المدرسة الحنفية في أصول الفقه. فقد اعتبرت مدرسة الجمهور الكلمة العربية «ينكح» في الآية بمعنى «يتزوج» [أي العقد]، واستندت في تعريفها إلى المعجم الشرعي الإسلامي. غير أن الحنفية استخدموا التعريف العربي الأصلي للكلمة وهو «ممارسة الجنس». وبالنسبة إليهم فإن الآية أعلاه سوف تُقرأ: «الزاني لا يمارس الجنس إلا مع امرأة زانية أو مُشركة»؛ فتصبح الآية إدانةً للرجال المسلمين الذين يُمارسون الجنس مع النساء المشركات، وذلك باستخدام المنطق الدائري للخطابة العربية: ليقول إن ممارسة الجنس مع المشركة يحول المسلم إلى زان[٥١].

الأحاديث وتأويل حياة النبي ﷺ

كانت رواياتُ الحديث أكثرَ تشابكاً مع السياق التاريخي؛ فهي تستند إلى لحظات الحياة اليومية، وهي أكثر عدداً بعدة آلاف من الآيات القرآنية. وقد اجتهد العلماءُ المسلمون بصورة يصعب حصرها لتحديد ما إذا كان

---

(٥١) الخطابي، **معالم السنن**، ج ٣، ص١٨١؛ **جامع الترمذي**، كتاب تفسير القرآن، باب من سورة النور؛ القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج ٦، ص٤٧٠؛ وشهاب الدين محمود بن أحمد الزنجاني، **تخريج الفرع على الأصول**، ص٢٣٧ ـ ٢٣٨.

الحديثُ المعيَّن قد تناول شخصاً محدداً أو موقفاً محدداً، أم أنه يمثل وصايا عامةً.

يتعلق أحدُ الأحاديث التابعة بشكل منطقي لعملية تأويل الحديث الشائكة؛ بالحِدَاد على الميت. تشترك التقاليد الإسلامية في مُعالجتها للوفاة والدفن مع البروتستانتية في كثير من السمات: الشعور بالخطر المحدق الذي يتأصل في تبجيل زائد عن الحد للموت، والقلق من الخط الرفيع بين الحزن والاعتراض على قضاء الله. تحذِّر الكثيرُ من الأحاديث من الإحداد المفرط، فتحذر من أنه «ليس مِنَّا من ضرب الخدُود أو شق الجيُوب أو دعا بدعوى الجاهلية»[٥٢]. وكذلك تذكرُ مجموعة من روايات الأحاديث الصحيحة عن الصحابي ابن عُمر تحذيراً أليماً عن النبي ﷺ؛ فعندما كان والد ابن عُمر، الخليفة الثاني، مُصاباً بجراح خطيرة على يد قاتله، ذكَّر عائلته أن النبي كان حذَّر من «أن الميت يُعذَّب ببكاء أهله عليه».

لكن عائشة، أرملة النبي ﷺ، وإحدى أركان السلطة الدينية في المدينة؛ قد أنكرت روايةَ ابن عُمر تلك، وخلصت إلى أن ابن عمر قد أخطأ أو أساء فهمَ كلام النبي ﷺ؛ لأنه حقاً قد قال هذا الكلام، ولكنه يتعلَّق فقط بالرجل أو المرأة اليهودية (روايات مختلفة عن عائشة) اللذين مرت جنازتهما بالمدينة. قال النبي ﷺ للمشيعين، أو من حولهم (مرةً أخرى، روايات مختلفة): «إنك/م تبكي/تبكون، وإنه/ـا ليعذب/لتعذب في القبر». وبعبارة أخرى فإن المصير المأسوي للكافر الميت قد حُسم، وحزن المشيعين لا ينفعه شيئاً. فالعقاب الذي أنزله الله به ليس بسبب حُزنهم. وفي رواية أخرى عن الصحابي ابن عباس أن عائشة أوضحت أنَّ الله يزيد من عذاب الكافر الميت عبر نُواح أهله عليه. وفي نص آخر رواه صحابي آخر، أوضحت عائشة أن الشخص الميت يُعاقب بسبب ذُنوبه وخطاياه.

وعلى الرغم من أنَّ بعض العلماء في وقت مبكر فسَّروا هذا الحديثَ بشكل حرفي، مُسلِّمين أن الله يفعل ما يشاء بأرواح الموتى، إلا أنهم أقروا بأهلية عائشة العلمية. إن أهمية الاعتراف بهذا التطبيق المخصَّصِ لذلك التحذير المروي عن النبي ﷺ: أن عائشة قد استندت في مُعارضتها، في

---

(٥٢) **صحيح البخاري**، كتاب الجنائز، باب ليس منا من ضرب الخدود.

مُعظم الروايات، إلى الاستشهادِ بالمبدأ القرآني المركزي: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [فاطر: ١٨][٥٣]. وفي الأغلب الأعم، يذكرُ النووي أن هذا الحديث يحذر المسلمين من توجيه أهلهم إلى الندب علناً بعد موتهم، وهو الأمر الذي كان عُرفاً أيام عرب عصر النبي ﷺ؛ لأن الله قد يسأل الشخص الميت بسبب هذه الوصية. وقد كان هذا تفسيرَ غالبية عُلماء أهل السنة. إضافةً إلى ذلك فإن النووي وآخرين يذكروننا بأن البكاء الممنوع هُنا هو البكاء بصوت عال، وهو النواح المتكلف، وليس دُموع الحزن الطبيعية[٥٤]. يذكرُ النووي أن هذه التعبيرات الطبيعية عن الحزن مباحٌ، لأن الأحاديث الصحيحة تقول إنّ النبيَّ ﷺ ذرَفَ الدمعَ عند وفاة ابنه الرضيع إبراهيم، وتصِفُ أيضاً صديقَه المقرَّب وخليفته أبا بكر أنه انفجر في البكاء عند رُؤيته جسد محمد ﷺ. وفي الواقع لقد أوضح النبي ﷺ أن الدموع على الميت «رحمة»[٥٥].

تغيُّر الزمن والأسباب وراء التشريع النصي

عندما أمر اللهُ أو النبي ﷺ بحُكْم لسببٍ معين، فماذا سيحدثُ لو أن هذا السبب لم يَعُد قائماً؟ هل سيستمرُّ الحكمُ واقعاً على المسلمين؟ بالنسبة إلى أُمور العبادات والشعائر فإن الإسلام مُحافِظ بشكل صارم، ويعتبِر التقادُمَ رمزاً للأصالة والصحة وعلامةَ ضمان على أن الوحي الأخير من الله بقي من دون تغيير. لقد وجَّه محمَّدٌ ﷺ أتباعَه، عندما رتَّب مع أعدائه المكيين للسماح للمسلمين بالقدُوم من المدينة لأداء الحج(*) لعام واحد، أن يتحرَّكوا بقوَّةٍ خلال مراحل متنوعة من الحج، وأن يسيروا بخفة في سعيهم سبع مرات بين جبلي الصفا والمروة الصغيرين القريبين من الكعبة. كان النبي يأمل أن يرى المكيون أن سنوات الحرب والسفر والمشقة لم تستنزف قُوة المسلمين. حافظ العلماء على هذا السَّيْر السريع (الرَّمَل باعتباره ثابتاً وعملاً مستحباً.

---

(٥٣) **صحيح البخاري**، كتاب الجنائز، باب الميت يُعذب ببكاء أهله عليه؛ و**جامع الترمذي**، كتاب الجنائز، باب ما جاء في كراهية البكاء على الميت.

(٥٤) النووي، **شرح صحيح مسلم**، ج ٥/٦، ص٤٨٣ ـ ٤٨٥؛ وابن قدامة، **المغني**، ج ٢، ص٤١٢.

(٥٥) ابن قدامة، المصدر نفسه، ج ٢، ص٤١١.

(*) كانت عُمرة، وهي المشهورة بعمرة القضية، عقب صلح الحديبية (المترجم).

وبعد سنوات من وفاة النبي ﷺ قال الخليفة عمر في الحج: «فيم الرَّمَلانِ اليومَ والكشفُ عن المناكب وقد أَطأ الله الإسلام، ونفى الكفر وأهلَه»، ليردَّ على نفسِه بكل فخر واعتزاز: «مع ذلك لا ندَعُ شيئاً كُنَّا نفعلُه على عهد رسول الله ﷺ»[٥٦].

إلا أن اختفاء السبب الأصلي لبعض الأحكام الدينية، بعيداً عن الأمُور الشعائرية، قد ثبت أنه أمرٌ أكثر تعقيداً. فقد حدَّد القرآنُ، على سبيل المثال، ثمانية أصناف هم المستحِقّون لتلَقِّي الزكاة التي تُجمع بشكل سنوي من المسلمين، كجزء من التزامهم الديني؛ وهم: الفقراء، والمساكين، والغارمون، والعبيد، وعابرو السبيل، وفي سبيل الله، وأجُور العمال الذين يجمعون الزكاة ويوزعونها ﴿وَٱلْعَـٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ﴾ [الأنفال: ٦٠]. نزلت هذه الآية عندما حقق المسلمون النصرَ النهائي على المكيين، واتجهوا إلى إحكام السيطرة على سائر جزيرة العرب. يشير الصنفُ الأخيرُ المبهَمُ من مصارف الزكاة إلى النخبة المكية ونبلاء القبائل القريبة، التي عارضت النبيَّ ﷺ حتى النهاية، واعتنقت الإسلامَ فقط عندما أصبح انتصارُ الإسلام نتيجةً مفروغاً منها. ففي قرار أثار الجدل حتى بين أتباعه المخلصين، وجه النبي ﷺ الكثير من غنائم الحرب والصدقات التي جُمِعَتْ إلى هذه المجموعة لمساعدتهم على الاحتفاظ بثرواتهم ومكانتهم، ومن ثم ولائهم لمجتمعهم الجديد. لقد كان قراراً تسوِّغُه هشاشةُ الوضع الاستراتيجي للمسلمين.

لكن هل كان هذا الأمرُ القرآنيُّ ساريَ المفعول إلى أبعد من الظرُوف الاستراتيجية التي اقتضته؟ اختلف العلماءُ في العصُور الوسطى. فرأى الحنفية وبعضُ فقهاء المالكية أن الحاجة إلى حشد الدعم من هؤلاء الناس قد اختفت، واعتبروا أن هذا النوعَ من مستحقي الزكاة، المؤلفة قلوبهم، قد انتهى. وحافظ الحنابلةُ والشافعيّةُ على أنَّ هذه الفئة لا تزال موجودةً حتى بعد قرون التوسُّع الإمبراطوري للإسلام، إلا أنَّ الشافعية رفضوا إعطاء أي أموال زكاة لغير المسلمين من هذه الطبقة، على الرغم من أنه لا يبدو ضروريّاً في حضارةٍ سادت على مدى مُريح من الزمن، إلا أنَّ الاحتياجات

---

(٥٦) **سنن أبي داود**، كتاب المناسك، باب الرمل.

المفاجئة يمكن أن تظهر؛ فقد استدعى فقيه القرن السادس عشر، والصوفي المصري عبد الوهاب الشعراني، رجلاً يهودياً اعتنق الإسلام، ولم يتلق أي مُساعدة أو اهتمام من إخوته الجُدُد المفترضين في الدين، وكان منبوذاً من قبل طائفته الدينية في القاهرة، وكان على وشك الارتداد مرةً أُخرى، فرتَّب له الشعرانيُّ بعض المساعدات المالية من جمْع أموال الزكاة(٥٧).

تفاعُل القرآن والحديث في الزمن

على الرغم من أنَّ التقليد السُّني في العصور الوسطى قد وضع نظاماً تأويليّاً عميقاً وصارماً بشكل مُذهل، إلا أنه لم يؤصِّل أيَّ دراسة موحَّدة عن العلاقات بين نُصوص الأدلة الفردية من القرآن والأحاديث. ونادراً ما يأتي كتابٌ، مثل الكتاب الذي أنجزه العالم الحنبلي البغدادي: ابن الجوزي، ليحدِّد الآيات القرآنية المبهمة التي تفسرها آياتٌ أُخرى في النص المقدس(٥٨). فبدلاً من ذلك اقترحت كل مدرسةٍ في الفقه والعقيدة مجموعتَها الخاصة من العلاقات بين بحر الآيات القرآنية والأحاديث. لقد خلقت هذه التصوراتُ المتنوعة لكيفية ارتباط الآيات القرآنية ببعضها البعض، وكيفية ارتباط الأحاديث ذات الصلة ببعضها البعض، وكيفية تفاعُل هذين الكيانيْن من النُّصُوص المقدسة؛ خلقت تفسيراتٍ مُختلفةً لتلك المدارس في كثير من الأحيان.

قدَّم تأريخُ شاه ولي الله لمحةً عن كيف أن الآيات القرآنية والأحاديث وأحكام الصحابة واستخدام القياس المبنيِّ على ذلك؛ كيف أنها جميعاً قد حلَّت محلَّ بعض، أو وضَّح بعضها بعضاً، في عملية التأويل التي تختلف في عقل كل عالِم أو مِزاجه. وفي نهاية المطاف استقر هذا الفيضان التأويلي في القنوات الأكثر توحيداً في المذاهب السنية الأربعة في الفقه. وفي هذه العملية، فإن سُؤالاً واحداً يحدِّد بشكلٍ مُطلق تأويلَ القرآن والحديث، وهو: كيف تتوافق معاً سواء داخلياً أم مع بعضها البعض؟

---

(٥٧) ابن قدامة، **المغني**، ج ٢، ص٦٩٦ ـ ٦٩٨؛ محمد نووي بن عمر الجاوي، **قوت الحبيب الغريب** (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٣٨)، ص١٠٩؛ وعبد الوهاب بن أحمد الشعراني، **الميزان الكبرى**، ٢ ج في ١ (القاهرة: [د. ن.]، ١٨٦٢)، ج ٢، ص١٥.

(٥٨) جلال الدين السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، ٤ ج في ٢ مج (القاهرة: المطبعة التوفيقية، [د. ت.])، ج ٤، ص١٦٢.

يمكن أن يؤثِّرَ الدخول في التفاصيل والاختلافات الدقيقة بين روايات الحديث بشكلٍ كبير في هذه الحسابات. على سبيل المثال، فهم جمهورُ عُلماء أهل السنة الحديثَ حول أنه لا يُقتل مسلمٌ بكافر، على أنه تحريم لعقُوبة الإعدام للمسلم الذي قتل غير مسلم. لكن علماء الحنفية لم يقبلوا هذا الحديث الذي يخصص الأمر القرآني العام: (النفس بالنفس). وقدموا روايات للحديث تضعهُ في سياق محدود أثناء الحرب والمعاهدات، مما يُعطيه معنى مقيداً بأن المسلم لن يُعدم إذا قتل غير مُسلم من دولة أُخرى لا تُوجد بينها وبين الدولة الإسلامية مُعاهدات. وبذلك جرى الحفاظُ على المبدأ الموحد: (النفس بالنفس).

انتشر القرآنُ والأحاديث على مدى فترة زمنية طويلة من بعثة النبي ﷺ؛ مما أدى إلى زيادة الأوجه المحتملة للتأويلات. وكان من البديهي حتى لدى عُلماء الأجيال الأولى من المسلمين أن التعاليم العقدية والفقهية لمحمد ﷺ التي ظهرت خلال دعوته قد نمت تدريجياً، من تعاليم بسيطة إلى تعاليم أكثر تنميقاً. فتراجعت مُمارسةُ الشعائر الإسلامية والسلوك السليم إلى الهوامش، وحدث فيها بعض التغيرات في تفاصيلها، أحياناً دُون أثر، وأخرى بوضع الأحمال على المؤمنين، أو التخفيف عنهم.

يمكن للمرء أن يُلاحظ، من وجهة نظرٍ خارجية، أنه كان من المستحيل الحفاظُ على وحدة تعاليم النبي ﷺ من دونَ النظر إليها كتعاليمَ تتطوّر ضمن الإطار الزمني. فقد رُوي في الحديث الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: «من قال لا إله إلا الله دخل الجنةَ»، والذي يبدو كما لو أنه يُغْنِي عن المتطلبات الشرعية والشعائر الإسلامية، بجانب الادعاء الحصري بكفاية التوحيد للنجاة بوجه عام. ومن ثَمَّ، فليس من المستغرب أن يوضح أحد عُلماء المسلمين الأوائل وشيخ مالك: الزُّهريُّ، أن النبي ﷺ قد قال هذا في الأيام الأولى من بعثته قبل نُزول الوحي بأركان الصلاة، والصيام، والزكاة وغيرها من الشرائع(٥٩).

عُبِّرَ عن مفهوم أن جوانب من رسالات القرآن وتعاليم النبي ﷺ قد تطورت مع مُرور الزمن من خلال مفهوم «النسخ»، والتي تُترجم عادةً إلى

---

(٥٩) **جامع الترمذي**، كتاب الإيمان، باب ما جاء في من يموت وهو يشهد أن لا إله إلا الله.

«abrogation/ الإلغاء». فإذا نظرنا إلى الوراء إلى المصنَّفات الفقهية الناضجة نرى أن علماء أهل السنة خلال القرنين العاشر والحادي عشر الميلادي قد وصفوا النسخ على أن الله «يُلغي حُكماً شرعياً بحكمٍ شرعي آخر متراخٍ عنه»، أو أنه «إظهار توقيتِ مُدَّة الحكم».

جاءت بعضُ حالات النسخ في القرآن والسنة جليةً لا لبس فيها، في النصُوص نفسِها. فقد أنزل الله الوحي على نبيه ﷺ يأمرُه بتغيير قبلة المسلمين من المسجد الأقصى إلى المسجد الحرام، يقول الله تعالى: ﴿قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي ٱلسَّمَآءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَىٰهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ [البقرة: ١٤٤] (انظر: سورة البقرة الآيات ١٤٣ ـ ١٥٠). وقد أمر النبي ﷺ أتباعه فقال: «كنت قد نهيتُكم عن زيارة القبُور، ألا فزوروها فإنها تُذكركُم الآخرة»[٦٠].

ووجد العلماءُ أن هناك كثيراً من حالات النسخ أقل وُضوحاً، وتعتمد على روايات تفسير الآية لتوضح أنها عند نزولها، أو عند وُرود الحديث، قد نسختها آية أُخرى أو حديث آخر. وفي كثير من الأحيان لم تكن هذه التفاصيل التاريخية تُذكر، وكان إجماع العلماء فقط هو الدليل على أن حُكماً ما قد نُسخ. فقد ورد في الكثير من الأحاديث الصحيحة أن النبي ﷺ أمر أتباعه بالوضُوء بعد تناولهم الأطعمة المطهوّة على النار. ولكن ورد في بعض الأحاديث الصحيحة أن النبي ﷺ أكل لحمَ الضأن ثُمَّ صلَّى دون أن يجدِّد وُضوءَه. وأشار الترمذيُّ إلى أن هذا الحديث هو المتَّفَقُ عليه على نطاقٍ واسع، على أنه «آخِرُ الأمرين عن رسول الله ﷺ»، وأنه ينسخ الحديثَ الأول. وبالفعل فليس هُناك أي مذهب يُلزم أتباعه بالوضُوء بعد تناول الطعام المطبوخ[٦١].

ونادراً ما يوجد مثل هذا الإجماع على مسألة من مسائل النسخ. فإن الدلائل غير الملموسة والمبهمة بشأن النسخ تعني أنه كان هُناك في الغالب بعضُ الميل لتبرير رأي العلماء من خلال تصنيف الآية القرآنية أو الحديث على أنه «ناسخ» أو«منسوخ». وقد استدلَّ الزُّهريُّ بحديث النبي ﷺ حول

(٦٠) **سنن أبي داود**، كتاب الجنائز، باب في زيارة القبور.
(٦١) **جامع الترمذي**، كتاب الطهارة، باب ما جاء في ترك الوضوء مما غيرت النار.

دُخول جميع الموحدين الجنة، على أنه إحدى حالات النسخ. وقد شرح بعض العلماء المبكرين هذا الحديث على أنه إشارة إلى عقيدة أهل السنة المعروفة أن جميع الموحدين سينعمون بالخلاص في النهاية. فالموحدون من غير المسلمين، والمسلمون العصاة، سيتعرضون للعذاب في نار جهنم على أعمالهم لفترة من الزمن قبل أن يعفو الله عنهم.

سيوضح المثالُ الآتي العواقبَ الهائلة لوجهات النظر المتباينة حول توقيت نُزول الآيات وكيفية حُدوث النسخ، وكيف يُساعدنا السياق في تحديد معنى الآية القرآنية. قال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى ۖ ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ وَٱلْعَبْدُ بِٱلْعَبْدِ وَٱلْأُنثَىٰ بِٱلْأُنثَىٰ ۚ﴾ [البقرة: ١٧٨]. قد تبدو تلك الآية مُتعارضةً مع قول الله تعالى: ﴿ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾ [المائدة: ٤٥]. فذهب الحنفيةُ إلى أن تلك الآيتين يجب أن تُفسَّرا من منظور السِّياق والنسخ. فقد نزلت الآية الأولى لتصحيح المطلب الخاطئ لقبيلةٍ عربية قوية كانت قد حاربت في وقت سابق قبيلةً أصغر في المدينة؛ وعندما لجؤوا إلى الصلح أصر الجانب الأقوى على أخذ الثأر، مقابل كل عبد قُتل منهم يُقتل حرٌّ من القبيلة الأخرى، ومقابل كل أُنثى رجل من القبيلة المعادية. فنزلت تلك الآية القرآنية لتقلب موازين هذا الخط الفكري، وتقيم العدالة بين الطرفين، فقال الله تعالى: ﴿ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ وَٱلْعَبْدُ بِٱلْعَبْدِ﴾. وذهب الحنفية إلى أن هذه الآية أصبحت واضحةً بدورها بعد نُزول قوله تعالى: ﴿ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾. ومع ذلك فإن مذاهب الفقه السُّنية الأخرى اعتبرت أن آية ﴿ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ وَٱلْعَبْدُ بِٱلْعَبْدِ﴾ حُكْمٌ قاطع، وأن تلك الآية قد حلت محل نظام مُساواة الحياة: ﴿ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾. ونتيجةً لذلك، وخلافاً للحنفية، فإنهم لم يُبيحوا قتل الحر بالعبد، ولكن قد تكون بعض العقوبات القاسية الأخرى مُناسبةً في هذه الحالة(٦٢).

وقد أدَّت مسألة النسخ إلى حُدوث تنافُرٍ قوي بين النظرية التشريعية [أصول الفقه] التي عبر عنها عُلماء القرون الوسطى، وأحكام الشريعة التي وضعتها مذاهبهُم. لقد كان واضحاً للعلماء منذ الأيام الأولى، كالحسن

(٦٢) أبو القاسم هبة الله بن سلامة، **الناسخ والمنسوخ**، ط ٢ (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ١٩٦٧)، ص١٦.

البصري، أن القرآن ينسَخُ بعضُه بعضاً، وأن بعض الآيات تحل محلَّ الأخرى، وكذلك تنسخ السنة بعضها بعضاً، فقد أبطلت بعض الأحاديث بعضاً. وأيد المذهب الحنفي الفقهي والنظرية الشرعية [أصول الفقه] العقلية لأبى الحسن الأشعري المبدأَ الذي يقرِّر أن الأمر الظنيَّ إبستمولوجياً لا يمكن أن ينقض الأمرَ اليقيني إبستمولوجياً. ونستنتج من ذلك أن الأحاديث الصحيحة لا يمكن أن تنسخ الآيات القرآنية. إلا أن مصنفات الفقه في المذاهب السنية أشارت إلى وُجود حالات لا تُحصى لذلك. فكانت جميعُ المدارس الفكرية قادرةً على التغلُّب على هذه العقبة النظرية باللجُوء إلى محور الدلالة بدلاً من الثبُوت. فقد تكون الآيات القرآنية مؤكَّدةً تماماً في ثبوتها، ولكنها ليست كذلك بالضرورة في دلالتها. فقد استطاعت الأحاديث أن تُمارس سُلطةً عُليا بشكل مؤثر على القرآن ليس من خلال النسخ، ولكن من خلال التخصيص (التخصيص أو البيان كما عند الحنفية)؛ عن طريق شرح المعنى المراد بدلاً من استبداله.

فخارجيّاً قد عمل الاستخدام المرن للنسخ كمضاعفات تفسيرية متعددة ومذهلة في النصُوص الإسلامية. فإمكانية استبدال حديث بآخر قلَّلتْ بشكلٍ كبير من تحدِّي الحفاظ على التوافق داخل هيكل النصوص المقدَّسة بشكل عام. فبدلاً من العمل على التوفيق بين نصين، فإذا كان هُناك أي دليل على أن أحدهما ظهر في وقت متأخِّر عن الآخر، فإنه يمكن للمرء أن يُعلن ببساطة أن نَسْخاً قد حدث. فالآية الآتية على سبيل المثال:

﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَضَرْبَ ٱلرِّقَابِ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَثْخَنتُمُوهُمْ فَشُدُّواْ ٱلْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّۢا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَآءً حَتَّىٰ تَضَعَ ٱلْحَرْبُ أَوْزَارَهَا﴾ [محمد: ٤]، قد أُوحي بها بعد فتح المسلمين لمكة عام (٦٣٠م).

إلا أنَّ آياتٍ أخرى قيل فيها للنبي ﷺ: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الأنفال: ٦٧]، وكذلك: ﴿وَقَٰتِلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً كَمَا يُقَٰتِلُونَكُمْ كَآفَّةً﴾ [التوبة: ٣٦]، قرأها بعض العلماء الأوائل على أنها نسخت الآيةَ المذكورة أعلاه، بما يستلزم وضع حد لأخذ الأسرى، وقيادة حرب لا ترحم مع أعداء الإسلام. وفسَّر آخرون الآية الأولى أعلاه على أنها نسخت الآيتين الأُخرَيَيْن، مقدِّمةً حُكماً جديداً في السنوات الأخيرة

من بعثة النبي ﷺ، شجعت على الإشفاق على جنود العدو، واتخاذهم كأسرى، أو حتى إطلاق سراحهم بعد تجريدهم من أمتعتهم[٦٣].

في الواقع، وفيما يتعلق بقواعد الحرب في الإسلام: كان مبدأ العفو هو الأكثر اتِّباعاً. تتراوح وصايا القرآن حول الصراعات أو الحرُوب ما بين العفو السلبي والإعلان عن حرب مفتوحة. إن هذا يتناسب مع وثيقة أُوحِي بها على مدى أكثر من عقديْن من الوعظ والاضطهاد والصراع الناشئ، وأخيراً الحرب المعلَنة والهُدنة. تُخبر أسباب الوحي بتصعيد بطيء. فمن إصدار تعليمات غير عُنفية للتعامل مع النزاع مع المكيين بأفضل طريقة، وإعلان أنه ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ [الكافرون: ٦]، ثُم إفساح المجال لمحمد ﷺ وأتباعه لقتال أهل مكة بعد طردهم من المدينة إلى المنفى في المدينة: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا ۚ وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾ [الحج: ٣٩]. إلا أنه حتى الحرب مع المكيين وحلفائهم كانت مُقيدةً بمبدأ التناسُب والمكافأة: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا ۚ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ [البقرة: ١٩٠]، ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ ۖ فَإِنِ انتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ١٩٣].

وفي حالة نادرةٍ من الاتفاق فسَّر العلماء التقليديون جميعَ هذه الآيات جنباً إلى جنب بمبادئها الواضحة حول التناسُب وعدم الاعتداء؛ لكي تكون منسوخةً بوساطة «آية السيف»، وهو لقبٌ لعددٍ قليل من الآيات القرآنية التي تُشير إلى حرب هجومية غير مقيدة، مثل: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ﴾ [البقرة: ٢١٦]، و: ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾ [التوبة: ٥]. وإجمالاً فإن مجموع الآيات القرآنية المنسوخة بوساطة آيات السيف: (١٢٤) آية[٦٤]. وهكذا أصبح الجهادُ من أجل توسيع دولة الإسلام بمثابة الواجب الجماعي على نظام الحكم الإسلامي وفقاً لجميع مذاهب الفقه السُّنِّي. وحَكَمَ الفقهاء الرواد في العصور الوسطى بأنه يجب على الخليفة الجهاد ولو مرةً واحدةً في السنة ضد العدو الأقرب (على أساس القِياس على الجباية السنوية للجزية من

---

(٦٣) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج ٨، ص٥١٢ ـ ٥١٣.

(٦٤) ابن سلامة، المصدر نفسه، ص٤٦.

غير المسلمين)، على أنَّ معاهدات النبي ﷺ مع المكيين كانت تعني أن إنشاء هُدنة طويلة هو أمر جائز(٦٥).

كان الجهاد مفهوماً على أنه سعي مُتواصل إلى «جعل كلمة الله هي العليا»، كما هو موضح في الأحاديث؛ من خلال التوسيع المستمر لحكم شريعة الله على الأرض. ولم يكن هذا تصوراً بأي شكل من الأشكال للسعي إلى الإجبار على التحول القسري إلى الإسلام، الذي لم يظهر في الفتوحات الإسلامية. فقد حكم القرآن أنه: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، تأويلَ الأحاديث، مثل الحديث الصحيح الذي قال فيه النبي ﷺ: «أُمِرْت أن أُقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة». فمن خلال القراءة في ضوء التحريم القرآني للإسلام بالإكراه، لم يجر تفسيرُ تلك المهمة حول استخلاص شهاداتٍ واعترافاتٍ حول العقيدة حرفيّاً. وبدلاً من ذلك كان الحديث يُفهم على أنه يُشير فقط إمَّا إلى الوثنيين العرب (وليس أتباع الأديان السماوية)، وإما إلى أنه كناية عن غير المسلمين المتغلَّب عليهم الذين استجابوا وخضعوا للحكم الإسلامي(٦٦).

وقد أقرَّ بعضُ العلماء المسلمين قبل العصر الحديث بأن عملية اللجُوء إلى النسخ يمكن أن تسوِّغَ الكسلَ والتراخي في فهم الفكرة الرئيسة للنصوص الإسلامية. وظهرت وجهاتُ نظر أُخرى تضع نظريةَ النسخ في موضعها، فقط بعد أن تصاعد التصوُّفُ في الفكر الفقهي السُّني، وخلق مُستوى عالياً يمكن النظر من خلاله إلى الفقه. فقد اعتبر الفقيهُ الصوفي الشعراني أن جميعَ المذاهب السنية الأربعة هي مدرسة واحدة عظيمة للشريعة، تقدِّم لكل مسلم مجموعةً من الآراء والمواقف في أية قضية، ومن ثم تقدم الخيارَ بين

---

(٦٥) ابن قدامة، **المغني**، ج ١٠، ص٣٦٧.

(٦٦) ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، ج ١، ص١١٣ ـ ١١٥. ادعى ابن رشد أن الفقهاء اتفقوا على أن هؤلاء الذين يجب قتالهم هم (المشركون) فقط. لا يتفق الفقيه الحنبلي ابن قدامة مع ذلك، وينص على أن أهل الكتاب هم أهداف للقتال أيضاً بناءً على الحديث النبوي المروي في **سنن أبي داود** في هذا الموضوع. وذكر علماء آخرون مطلق «الكفار». انظر: المصدر نفسه، ج ١٠، ص٣٧٠؛ أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، ج ١، ص٤٥٥؛ ومنصور بن يونس البهوتي، **الروض المربع بشرح زاد المستقنع**، تحقيق بشير محمد عيون (دمشق: مكتبة دار البيان، ١٩٩٩)، ص٢٢١.

الأحكام المريحة والأكثر تشدُّداً حول أية قضية معينة. وبالنسبة إليه، فإن ادعاءات النسخ كانت لجوءاً من بعض عوامِّ الفقهاء ضيقي الأفق الذين لم تستنر قلوبهم بنور الله. كما أنهم لم يتمكنوا من إدراك جميع الاحتمالات التأويلية لكلام الله والنبي ﷺ أو اعتبار أن الاختلاف في الرأي رحمة. فمن خلال هذه الطريقة المختزلة لصك الآيات القرآنية أو الأحاديث بخاتم النسخ، حظر هؤلاء العلماء فكرة التعددية التأويلية التي أرادها الله في الشريعة. أما بالنسبة إلى الشَّعراني: ففقط عندما يتضمن الحديثُ نسخاً واضحاً من النبي ﷺ، مثل حديث زيارة القبُور، فإنَّ هذا يُعتبر نسخاً. وقد كان شاه ولي الله متشكِّكاً بالمثل في تسامُح العلماء الزائد في قضية النسخ لشرح العلاقة بين الآيات القرآنية أو الأحاديث. ففي جميع الحالات، ما عدا خمساً، وجد الشاه تفسيرات لكيفية فهم العلاقة بين النصوص الدينية من دون اللجُوء إلى النسخ.

كان المفكِّرون الواعون، أمثال الشعراني وشاه ولي الله، على درايةٍ بالكيفية التي يضل بها حتى المتعلمون. وكان الشعراني مُولَعاً بقصّة شكوى داود لله. فعندما بني الهيكل، كان كل شيء يبنيه ينهدم، فشكا ذلك إلى الله، فأوحى إليه: «إن بيتي لا يقوم على يد من سفك الدماء»، فقال داودُ: «يا رب أليس ذلك في سبيلك؟»، فقال الله: «بلى، ولكن أليسوا عبادي؟»[٦٧].

داخل الحشائش الضارة: قضية رفع اليدين في الصلاة

ليس المنطقُ هو حياة القانون ولكنها التجربة، كما يلاحظ أوليفر وندل هولمز[٦٨]. ومن المؤكَّد أنه لا يمكن للمرء أن يقدِّر مدى تعقيد التراث الإسلامي التأويلي وصعوبته حتى يجرِّبَ تطبيقَه، على الأقل جُزئيّاً في قضيةٍ ما. وإن التقدير للآلاف من المجلدات التي كتبها عُلماء المسلمين في القرون الوسطى لأمرٌ مُستحيل من دون التذرُّع بالصبر حتى نقتفيَ القليلَ من

---

(٦٧) عبد الوهاب الشعراني: **كشف الغمة عن جميع الأمة** (القاهرة: المكتبة الكستلية، ١٨٦٤)، ص٦ ـ ٧، و**الميزان الكبرى**، ج ٢، ص٦٧، و

J. M. S. Baljon, *Religion and Thought of Shah Wali Allah Dihlawi 1703-1762* (Leiden: Brill, 1986), p. 149.

(٦٨) Oliver Wendell Holmes, *The Common Law* (Chicago, IL: American Bar Association, 2009), p. 3.

مسالكهم. فمسألةٌ مثل الخلاف حول رفع اليدين في الصلاة قد تبدو أمراً تافهاً، إلا أنه بالنسبة إلى العلماء المسلمين: فلا يوجد شيء أهم من الوسائل والطرُق التي يعبدُون الله بها. فقد كلفت هذه المسألة شاه ولي الله صديق عُمره تقريباً. وعلاوةً على ذلك، فقد بلورت هذه المناقشة حدة الخلاف بين الولاء للمذهب (خصوصاً المذهب الحنفي) والدعوة التي تذكر بتقديم الأدلة الأصلية من الكتاب والسنة. فقد ادَّعى الحنفية أن التراث التأويلي لمذهبهم قد تضمَّن جميعَ الأحاديث المهمة ذات الصلة، والآيات القرآنية، وأقوال الصحابة، ووضعها في الاعتبار داخل صياغته لفقهه. أما السلفيون الإحيائيون فقد اعتبروا أنّ هذا تقديس لكِيانات غير القرآن والسُّنة.

كان لهذا الخلاف في عهد شاه ولي الله جذورُه في الخلاف المبكِّر بين التقليد الكوفي لأبي حنيفة، والمدرسة السُّنية الأولى، والتي ازدهرت وتحولت إلى المذهبين الشافعي والحنبلي، والتي جلبت الحنفيةَ في النهاية ووضعتها تحت تأثيرها عبر إجبارها على تسويغ فقهِها بالأحاديث أيضاً. فقد رأى المذهبان الشافعي والحنبلي، اللذان خرجا من الزمرة السنية الأصيلة، وعرفا بارتباط رُوحهما الوثيق والمتمركز حول الحديث، أن رفع اليدين في مواضع متعددة في الصلاة دليل على الالتزام الحقيقي باتباع تعاليم النبي ﷺ. ورأى الحنفية أن هذه المدارس مُتزمتة وحرفية، ولم يُدركوا كيف حدَّد أبو حنيفة الشكلَ الحقيقي للسُّنة بصورة دقيقة من خلال أساليبه الفقهية.

أمَّا في الواقع فقد كان الجدال حول رفع اليدين في الصلاة كبيراً جداً عند فريقين يُدافع كلاهما بقوة عن رأيه أنه يمثِّل المنهج الصحيح لإرث النبي ﷺ. وقد سبَّب هذا انشقاقاً حاداً؛ لأن كل جانب في ذلك النزاع كان يبدو أنه يتمتع بدعم قوي من مجموعة من الأحاديث. فخلال الحج قابل أبو حنيفة العالِمَ الكبير من بيروت الأوزاعيَّ، وتناقشا حول ما إذا كان ينبغي على المسلم أن يرفع يديه تُجاه كتفه عند بدء الصلوات الخمس فقط أم يرفعهما أيضاً قبل الانحناء للركوع وعند الرفع منه؛ فقدم الأوزاعي دليله، وهو أنه سمع الزهريَّ، الذي روى عن سالم، عن أبيه ابن عُمر، أن النبي ﷺ: كان يرفع يديه عند افتتاح الصلاة ويرفعهما عند الركُوع وعند الرفع منه. إلا أن أبا حنيفة ردَّ عليه بدليله من الحديث أيضاً، وهو أن شيخه حمَّاداً سمع من الفقيه الكوفي النخعي أنه سمع علقمة، الذي سمع ابن

مسعود يقول: إن النبي ﷺ كان يرفع يديه فقط في بداية الصلاة[٦٩].

كانت جميعُ الأحاديث من الجانبين تعتمد على سندٍ صحيح وسلاسل رُواة ثقات، وكانت واضحةً في معانيها. ولكن كان هُناك تناقضٌ تام بينها. ومن ثمَّ فإن قضية رفع اليدين في الصلاة تقدِّم لنا مثالاً نموذجياً على الصراع الحقيقي والمتكرر جداً بين الأحاديث المتعارضة. تكمنُ رُؤية الإسلام السُّني في أنه لا يوجد حديثان صحيحان مُتعارضان في نفس الأمر (تماماً كما لا يمكن أن تتعارض الأحاديثُ مع القرآن)، ومن ثَمّ فإن التناقض الواضح هُنا يعني أنه يجب على العلماء أن يُثبتوا إمَّا أن بعض هذه الأحاديث ليس بصحيح، وإما أن يعرفوا كيف تتوافق الأحاديث مع بعضها بشكل صحيح. وإذا كان يُمكن تحقيق ذلك من خلال الوسائل التأويلية التي ناقشناها سابقاً مثل التخصيص، فإن هذا سيكون مِثاليّاً؛ لأن عُلماء أهل السنة كانوا يفضِّلون عموماً دمج أكبر قدر ممكن من الكُتلة العظيمة من الأدلة النصية في العملية التأويلية. ويوضح الخطابي ذلك، فيقول: «الحديثان إذا أمكن استعمالهما لم يَجُزْ أن يُحملا على التناقض»[٧٠]. وبعد ذلك، إذا لم نصل إلى توفيقٍ تأويلي بين الحديثين الصحيحين الموثوق بهما، فيجب على المرء أن يبحث عن دلائل النسخ. وإذا لم يكن أي حديث منهما واضحاً في النسخ، فإنه ينبغي على المرء بعدها أن يفحص الإسنادين للتعرف على الحديث الصحيح بشكل أكبر، من حيث رُواته والاتصال بينهم. وإذا لم نجد فرقاً كبيراً بينهما، فإنه يُؤخذ بالحديث الذي يبدو أقربَ للرسالة العامة للقرآن والسنة[٧١].

يقدم لنا الجدلُ القائم حول رفع اليدين في الصلاة لمحةً عن الكيفية التي يمكن بها لذلك العدد المذهل من الأحاديث التي تتجلَّى في روايات تختلف في تفاصيلها الدقيقة، وآراء الصحابة، والتحليلات العلمية، أن تنمو حول قضية مثل الشجرة المتشابكة من الأدلة. قدم لنا عَمَلانِ، لعالميْن: عالم الحديث الشافعي الأعجوبة أبي بكر البيهقي، ونظيره الحنفي المتقدِّم

---

(٦٩) ملا علي القاري، **شرح شرح نخبة الفكر** ([د. م.]: المكتبة الإسلامية، ١٩٧٢)، ص٥٩.

(٧٠) الخطابي، **معالم السنن**، ج ١، ص١١٥؛ ومحمد بن إدريس الشافعي، **الرسالة**، تحقيق أحمد شاكر (بيروت: المكتبة العلمية، [د. ت.])، ص٣٤١.

(٧١) محمد بن إدريس الشافعي: **الأم**، ٧ ج (القاهرة: دار الشعب، ١٩٦٨)، ج ٧، ص١٧٧؛ و**الرسالة**، ص٢٨٠ ـ ٢٨١؛ والجويني، **الورقات بشرح الإمام جلال الدين المحلي**، ص٥٩ ـ ٦٥.

أبي جعفر الطحاوي؛ مُبارزةً فكريةً نموذجيةً رائعةً، توضح لنا كيف يُظهر استخدام هذا الكم الهائل من المعلومات الثراء التأويلي المتأصل في التقليد السني.

برز البيهقي باعتباره البطلَ المثاليَّ في المذهب الشافعي؛ إذ جمع كتابه الهائل **السنن** (منشورة اليوم في عشرة مُجلدات) لجمْع جميع الأدلة النصية وتنظيمها وتحليلها، لدعم بِنية المذهب الشافعي للفقه الموضوعي. وكان ذلك بهدف الوقوف أمام المجادِلين الحنفيين المهرة، الذين يزدادون بشكل كبير، مثل الطحاوي، الذي كان مُتقناً لعلم الحديث ونَقْده، ذلك العلم الذي كان في الأصل حكْراً على الشبكة السُّنية التي وضعته. لقد أدَّت الخدمة الهائلة التي قدمها البيهقي للمذهب الشافعي بأحد العلماء البارزين في المذهب إلى أن يقول: «ما مِنْ شافعيٍّ إلا وللشافعي عليه مِنَّةٌ، إلا أبا بكر البيهقي؛ فإن له منةً على الشافعي في نُصرة مذهبه».

القرآن صامتٌ في مسألة رفع اليدين في الصلاة (وفي الواقع في صفة الصلاة بشكل عام). ولكن البيهقي يسرد عشراتٍ من روايات الأحاديث المختلفة لما يُقارب اثني عشر حديثاً، رُويت عن النبي ﷺ بوساطة الصحابة، مثل ابن عُمر، وخادم النبي أنس بن مالك، وكذلك روايات أُخرى عن الخلفاء أبي بكر وعلي. ثم يُتبع أحكام الصحابة والخلفاء بأحكام مثل الحسن البصري. واعتبرت رواية ابن عُمر لحديث عن النبي ﷺ حاسمةً من قبل عدد من كبار العلماء البارزين، مثل مالك والأوزاعي والمكي سُفيان بن عُيينة. وتتلخص مضامين روايتهم للحديث بإسنادهم عن الزهري، عن سالم، عن ابن عُمر، عن النبي ﷺ، بإيجاز، في أن النبي ﷺ كان إذا افتتح الصلاةَ رفع يديه حتى يحاذيَ مَنْكِبيه، وإذا أراد أن يركع، وبعدما يرفع من الركوع، ولا يرفع بين السجدتين(٧٢).

ولكن ما الدليل الحديثي المعارض لرفع اليدين عدة مرات في الصلاة؟ يقدِّم البيهقي فصلاً مُطولاً خصَّصه من أجل إبطاله. كان دليلُ الحنفية يتكوَّن بشكلٍ أساس من حديثين، لكليهما رواياتٌ عن الصحابة والخلفاء الذين

(٧٢) البيهقي، **السنن الكبرى**، ج ٢، ص١٠١.

رووهما. فقد روى الصحابي البراء بن عازب مشاهدته قائلاً: «رأيت رسول الله ﷺ إذا افتتح الصلاة رفع يديه، ثم قال: ثُم لا يعود». ومن أجل الطعن في ذلك الحديث، يبسطُ البيهقي النقدَ العلمي الحديثي لهذا الحديث. إذ صرَّح ابن حنبل وقرينُه المقرب ناقد الحديث البغدادي [يحيى] ابن معين: أن التابعي يزيد بن أبي زياد ـ الذي من المفترض أنه يروي هذه الرواية عن الصحابي في هذه المسألة ـ لا يمكن الاعتماد عليه. ويجد البيهقي انتقادات من وقت سابق، من عالم مكة الشهير، سُفيان بن عُيينة، الذي سمع هذا الحديث بالفعل من يزيد؛ إذ لاحظ أن يزيداً لا يمكن الاعتمادُ عليه، لاسيما في هذا الحديث؛ لأنه يسمح لتلاميذه بالتدخُّل [التلقين] في أسانيده للأحاديث، حيث يحاولون حَثَّه على الموافقة على هذا الحديث على وجه التحديد، وأن النبي ﷺ رفع يديه مرةً واحدةً فقط. كما أن هناك انتقاداً آخر من سُفيان بن عيينة، الذي لاحظ أن يزيداً روى هذا الحديث بعد أن أصابته الشيخوخة(٧٣).

والحديثُ الآخر والأشهرُ هو الحديث الذي استشهد به أبو حنيفة أمام الأوزاعي في الحج. وقد ترجع قاعدةُ شجرة الإسناد وجذعها إلى الصحابي ابن مسعود الذي وصف الصلاة النبوية، ثم روى عنه تلميذُه (ومن ثَمَّ فالإسناد: علقمة بن قيس، عن الصحابي ابن مسعود، عن النبي محمد ﷺ). ومن روايته خرجت هذه الأسانيد بين عُلماء الكوفة، بمن في ذلك النخعي، الذي رواها بعد ذلك لحمَّاد بن أبي سُليمان، شيخ أبي حنيفة.

حشد البيهقي الخبرةَ الجماعيةَ لنُقَّاد الحديث من أهل السنة ضد هذا الدليل. إذ حلَّل ناقدُ الحديث البارز في بغداد ـ الذي أخذ لقبه من منطقة دار قُطن فيها ـ الدارقُطني، مجموعةً من الروايات عن طريق إسناد أبي حنيفة، واستنتج أن هناك بعض الخطأ أو النسيان قد شاب رواية حديث حماد عن النخعي، فإنَّ جميعَ الرواة الآخرين قد رووه عن النخعي، الذي رواه عن مصدره، وهو ابن مسعود، وليس النبي ﷺ، ورواه بإسناد مُنقطع (أي إن النخعي رواه عن ابن مسعود الذي لم يلتقِ به قطُّ، ولم يذكر اسم الراوي عنه). وشرح الدارقطني أن هذه الرواية للحديث صارت تُعاني من أمرين،

(٧٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص١١١.

وهما: أن إسنادها غير صحيح ومنقطع، إضافةً إلى كونها لا تمثّل سوى رأي الصحابي، وليست مرفوعةً إلى النبي ﷺ [موقوفة][٧٤].

وفي الواقع كان هُناك الكثير من الروايات لحديثِ ابن مسعود عن النبي ﷺ للتعامُل معها بمثل هذه الطريقة الفنية والمتخصصة، فلم يضعّف الدارقطنيُّ سوى واحدة من مجموعة من الروايات، (وهي رواية النخعي، عن علقمة، عن ابن مسعود، عن النبي ﷺ)؛ فقد روى الكثير من عُلماء التابعين الآخرين الحديثَ نفسَه عن علقمة. ومن ثم يقدِّم البيهقي الآراءَ العلمية المبكرة التي ترفضُ تماماً الرواية الكوفية لرفع اليدين مرةً واحدةً. وقد نقل عن ابن مبارك، الذي عاصر زمن مالك، من إقليم خُراسان في شمال شرق إيران، هذا القول: «لم يثبت عندي حديث ابن مسعود أن رسول الله ﷺ رفع يديه أول مرة، ثم لم يرجع، وقد ثبت عندي حديث رفع اليدين، ذكره عُبيد الله، ومالك، ومعمر، وابن أبي حفصة، عن الزهري، عن سالم، عن ابن عُمر، عن النبي ﷺ»، ثم قال عبد الله: «كأني أنظرُ إلى النبي ﷺ وهو يرفع يديه في الصلاة لكثرة الأحاديث وجودة الأسانيد».

ويخلُص البيهقي إلى أنه بافتراض إرجاع الإسناد إلى ابن مسعود، فإن هذا الحديث لا يمكن تفسيرُه إلا بأن ابن مسعود قد نسي أو أخطأ في مُشاهدة ما فعله النبي ﷺ. إن رفع اليدين في افتتاح الصلاة وقبل الركوع وبعد الاعتدال مرةً أخرى هي أفعال نشأت من خلال الأحاديث النبوية، ومن خلال الروايات المسندة حول كيفية صلاة الأربعة الأوائل من الخلفاء الراشدين، ومن خلال الآراء الأخرى للصحابة الكبار؛ فببساطة لا يمكن أن تكون رواية ابن مسعود صحيحةً. وقد قدم البيهقي بنفسه تفسيراً محتملاً أنه إذا كانت الأحاديث مثل أحاديث ابن مسعود صحيحةً تاريخياً، فإنه لا بُد أن تكون منسوخةً. فينبغي أن يكونوا قد قدموا بعض هيئات الصلاة السابقة قبل أن يُعطي النبي ﷺ الصفة النهائية للصلاة. وقد أشار البيهقي إلى أنه في الأيام الأولى من البعثة النبوية كانت هُناك هيئات أُخرى للصلاة، وقد اختلفت أيضاً، مثل وضع اليدين بين الفخذين في الركوع بدلاً من الاتكاء

---

(٧٤) المصدر نفسه، ج ٢، ص١١٤.

على الركبتين[٧٥].

لقد كان خصمُ البيهقي في هذه القضية هو أبو جعفر الطحاوي، المصري، الذي كان قد بدأ دراستَه على خُطا خاله الذي يُعتبر التلميذ الرائد [المزني] الذي لا يقل أهميةً عن الشافعي نفسِه. ومع ذلك فلم يختر ابنُ الأخت السير على خُطا عائلته، واعتنق المذهبَ الحنفي المنافِس. وبما أن السلطة الإمبراطورية في بغداد كانت تفضِّل هذا المذهب، فإن الحنفية سيطروا على المحاكم الشرعية أثناء نظام الدولة العباسية في مصر. عمل الطحاوي كنائبٍ في المحكمة، وقد قُصد من قبل زملائه الحنفية، وكذلك خصومه على حدٍ سواء؛ من أجل إتقانه للأحاديث. إذ كانت تجربةُ الطحاوي مع المنهج السُّني المبكر لنقد الحديث، وكمية الأحاديث الضخمة التي سمعها من جميع العلماء الذين زاروا مصر، قد جعلت منه ناقداً قوياً للحديث، وقادراً على الاشتراك مع خصومه الشافعية والحنابلة في عِلمهم.

كان التحدي الرئيس الذي واجه الطحاوي هو كيفية تفسير لماذا لم يعمل الحنفيةُ بالكثير من الأحاديث، والتي كان مُعظمُها من طريق الصحابي ابن عُمر، الذي وَصفَ بشكل واضح أن النبي ﷺ كان يرفع يديه في مواضع متعددة خلال الصلاة. هنا كان تكتيك الطحاوي هو الإمساك بأهل السُّنة الأوائل (وأتباعهم الشافعية والحنابلة)، وقلب لُعبتهم عليهم، بحجة أنهم مُخطئون في عملهم بالأحاديث بشكل انتقائي، في حين أنهم يتّهمون الحنفية بذلك. فأغلب روايات حديث ابن عُمر كانت تتضمن الجملة الأخيرة: أنه [أي النبي] لم يرفع يديه بين السجدتين، والتي كانت نقطةً مهمةً بالنسبة إلى الشافعية والحنابلة، الذين لم يكونوا يرفعون أيديهم في هذا الموضع في الصلاة، بل ويخطئون من يرفعهما في هذا الموضع. فيؤكد الطحاوي أنه في الواقع ليس واضحاً من الذي قال هذه الفقرة الأخيرة؛ إذ تُشير الدلائل إلى أنه ربما كان قولاً مجرّداً لبعض الرواة المتأخرين الذي رووا الأحاديث [المُدْرَج]. ويقدم الطحاوي بالفعل روايةً أُخرى لحديث ابن عُمر يصف رفعَ النبيِّ ﷺ يديه أثناء الجلوس بين السجدتين. لقد اتهم الشافعية والحنابلة الحنفية بتجاهُل الأحاديث التي لا تتفق مع مذهبهم، ولكن أشار الطحاوي

(٧٥) المصدر نفسه، ج ٢، ص١١٣ و١١٦.

إلى أن المتهمين هم أنفسهم مُذنبون الذنبَ نفسَه. لماذا لم يتبع الشافعية والحنابلة هذا الأمر في رفع أيديهم بين السجدتين على حد سواء؟ يتساءل الطحاوي، محوِّلاً اتهامَ الانتقائية في اتباع الحديث ليرتد عليهم(٧٦).

تتصلَّب المدرسةُ الحنفية، كما يجادل الطحاوي، بطريقةٍ شديدة من خلال كل هذه التفاصيل المتناقضة في روايات الحديث المتنوعة، ويؤكد: «عرفنا بما ذكرنا أنه لا تُرفع الأيدي في الصلاة إلا في التكبيرة الأولى منها». ويعترف الطحاوي أن هناك أحاديث كثيرةً رواها الصحابة تصف النبي ﷺ وهو يرفع يديه في مواضع متعددة في الصلاة. لكن هذا موضع نقاش، كما يدَّعي الطحاوي، الذي يستشهد بالروايات التي تصف كبار الصحابة مثل علي وعمر وهم يرفعون أيديهم عند بداية الصلاة فقط. فهذا، كما يُجادل، يدل على فهم السنة النبوية بعد وفاته ﷺ، والتي تعكس بالضرورة شكلَها النهائي والناسخ. فرفع اليدين عند بداية الصلاة يمثِّل وحدَه سُنَّة النبي الحقيقية(٧٧).

وبالنظر من مسافةٍ بعيدة نجد أن حُجج الطحاوي والبيهقي عادةً ما تعكس صوراً لبعضها البعض، وتعتمد على التقنيات والحجج نفسِها. كلاهما يتذرع بأن جميع أدلة الموقف المعارض منسوخة. لقد حاول الطحاوي، مثل البيهقي، أن يرسم فُروقاً بين الملاحظات الموجزة ومن ثَمَّ غير الدقيقة عن أفعال النبي محمد ﷺ من جهةٍ، والخبرة الممتدة معه من جهة أُخرى. فردّاً على حديث رُوي عن أحد الصحابة الصغار الذي يذكر أن النبي ﷺ رفع يديه في مواضع عدة في الصلاة، يروي الطحاوي عن النخعي أنه إذا كان هذا الصحابي الصغير [وائل بن حُجر] رأى النبيَّ ﷺ يفعل في الصلاة مرةً واحدةً، فإن ابن مسعود رآه خمسين مرةً لا يفعل ذلك(٧٨).

كان نَقْدُ الحديث علماً صمَّمه علماء أهل السُّنة الأوائل، وقد كان على الحنفية، مثل الطحاوي، إقناع خصومهم من خلال اللعب وفقاً لقواعِدهم

(٧٦) أبو جعفر أحمد الطحاوي، **شرح مشكل الآثار**، تحقيق شعيب الأرناؤوط، ١٥ ج (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٧)، ج ١٥، ص٤٢ ـ ٤٩.

(٧٧) المصدر نفسه، ج ١٥، ص٣٠ ـ ٣٤، ٤٦ ـ ٥٠، ٥٥ ـ ٥٩.

(٧٨) المصدر نفسه، ج ١٥، ص٣٨.

لكي يكونوا مقبولين. فكافح الطحاوي ضدَّ ما يشعرُ أنه أحكام غير دقيقة في نقد الحديث، مثل اشتراط الإسناد المتصل الكامل، حتى أثناء جيل الصحابة والتابعين، إذ كانت مثل هذه الممارسات الروائية المضبوطة بشكل صارم أمراً نادراً. فعددٌ مِن روايات النخعي الحديثية عن ابن مسعود كانت من دون تحديد مصدره الوسيط. فيجادل الطحاوي بأن هذه هي طريقة الكوفة الشائعة (وفي الواقع، فقد قال هو وغيره من الحنفية إن ذلك كان هو الطريقة الشائعة قبل الطَّعْن عليها من أهل السُّنة الأوائل). وقد أخبر النخعي تلاميذَه من بين أهل السُّنة الوليدة [الأعمش]، الذين يطلبون دائماً الإسنادَ المكتمل، قائلاً: «إذا قلتُ لك: قال عبد الله، فلم أقل ذلك حتى حدثنيه عنه جماعةٌ، وإذا قلت: حدثني فلان عن عبد الله، فهو الذي حدثني»، بما يجعل تسمية هؤلاء الوسطاء غير ضروري ومُملّاً[(٧٩)].

استخدم الطحاوي والبيهقي كلاهما دليلاً من النص، والأدوات المقبولة لمعالجته وتحليله بشكل بارع للقول بآرائهم الخاصة. وانطلاقاً من مسافة بعيدة، فإنه من الصعب تمييز المنتصر. يمكن أن تحتل المجلدات المكتوبة في هذه المسألة، رفع اليدين في الصلاة، عبر القرُون، رُفوفَ مكتبةٍ بأكملها. ويتعين تخصيص الجناح بشكل كامل لمئات من المناقشات حول قضايا أخرى مثل أداء الوضوء، إلى المسائل الفنية في الطلاق، ومدى مشروعية زيارة قُبور الأولياء. كان الشافعيُّ على حقٍّ، فيما يبدو، في إعلان وجودِ إجماعٍ فقط على أصول العقيدة الإسلامية والشريعة دون فروعها.

صيف العصر الليبرالي

لم يكن يتصور الطحاويُّ، بعد اعتمادِ تعيينه في المحكمة الشرعية في الفسطاط (لن يتم بناء «القاهرة» على مدى أربعين عاماً أُخرى)، أن الأزمة الإبستمولوجية التي ستجلبها أحاديثُ الذبابة وضراط الشيطان ستكون موضع جدال بين مُواطنيه بعد ذلك بألف عام. لقد ناقش العديدَ من الأحاديث، وتفادى الكثير من إجابات الخصوم العلمية، ورأى أيضاً الكثيرَ من المتقاضين وهم يُقسِمون كثيراً من الأيمان أمام القضاة للإبقاء على أي وَهْمٍ

(٧٩) المصدر نفسه، ج ١٥، ص٣٩.

حول تطبيق الشريعة بشكل يقيني. إلا أن مُعاصريه كانوا أيضاً على ثقة كبيرة في الشريعة وقواعدها الدينية وأسُسها النصية، مع بعض التحفُّظات حول أهدابٍ وتفاصيلَ أقلَّ أهميةً في هذا النظام عن أن تُلقي ظلالاً من الشك على شكله العام. قَبِلَ العلماءُ المسلمون أن الدين الذي درَّسوه للمؤمنين، سواء في الشريعة أم في العقيدة، كان في أفضل الاحتمالات: غابةً كثيفةً من الاحتمالات التي بُنيت حول لُبٍّ من اليقين. كانت عناصرُ المعرفة الضرورية جُزءاً من الدين، وتمثِّل حَجَر أساسِ العقيدة الإسلامية، وكانت تلك العناصرُ تستند إلى أُسسٍ لا تتزعزع معرفياً، وتتمتَّع بإجماع حقيقي في جميع المسائل. ومثل جميع الأمور، كان العلماء قد اختلفوا في كثيرٍ من الأحيان حول مدى امتداد هذه القائمة، ولكن جوهرها المتفق عليه لم يتغير: توحيد الله وتعاليه، وصفاته الأساسية، واليوم الآخر، وخاتمية نُبوة محمد، واشتراط الوضوء للصلاة، والصلوات الخمس اليومية، والزكاة، والصوم في رمضان، والحج إلى مكة، والبنية الأساسية للزواج والطلاق، وتحريم الخمر والزنى، وما إلى ذلك. وقد كان رفض شيء من هذه البنُود (المعلومة من الدين بالضرورة) توقُّفاً عن كون المرء مُسلماً[(٨٠)].

كان أمل الطحاوي بالتأكيد أن يُقنع كلَّ المسلمين أن يصلوا على المذهب الحنفي، ولكن مادام المسلمون يؤدُّون صلواتهم اليومية الخمس، وفقاً لرأي أي مذهب مُعترف به، فإيمانهم صحيح. ويخطبُ العلماء في العامة من على منبر المسجد يوم الجمعة بالأحاديث التي حملت تحذيرات النبي ﷺ من نار جهنم، وتبشير أتباعه بالجنة. ولكن إن رفض واحدٌ من الجمْع أن يصدق بحديثٍ، حتى ولو كان الحديث صحيحاً، فإن هذا لا يكون أكثر من ذنب أو انحراف؛ في حين أنه لو أنكر آية قرآنية، أو حديث منقول بكثرة (متواتر، فإن ذلك يجعله كافراً[(٨١)]. ويمكن لوعَّاظ المساجد ورواة القصص المشهورين [القُصَّاص] في أضرحة الصوفية أن يجذبوا الجماهير بالعديد من الأحاديث المحترمة من كُتب **صحيح البخاري ومسلم**،

(٨٠) أحمد بن حجر الهيتمي، **الفتاوى الحديثية**، تحقيق محمد عبد الرحمن المرعشلي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٩٨)، ص٢٢٦ ـ ٢٧٠.

(٨١) برهان الدين إبراهيم البيجوري، **حاشية الإمام البيجوري على جوهرة التوحيد**، تحقيق علي جمعة (القاهرة: دار السلام، ٢٠٠٦)، ص٢٢٩؛ والقاري، **شرح شرح نخبة الفكر**، ص٤٧.

واصِفين معراج محمد ﷺ إلى السماوات السبع في رحلته الليلية المعجزة، ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا ۚ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الإسراء: ١]. وتصفه إحدى الروايات بأنه يتقدَّم جميع الأنبياء العظماء في الصلاة في السماء، وتشير أخرى إلى تجوله في حدائق الجنة المعدة للمتقين، ويُشير بعضها إلى أنه رأى الله فعلياً، والأخرى أشارت إلى أنه رأى شجرة «سدرة المنتهى» في السماء فقط. وإذا اختار المسلم ألا يصدق بعض هذه الروايات، أو أنكر تناقضها، وفي بعض الأحيان تناقض تفاصيلها، فإن عالِماً مثل البيهقي لا يفعل إلا أن يوبّخه بأنه مُذنب أو ضال. فقط الخطوط العريضة للرحلة النبوية المعجزة، المشار إليها في القرآن، كانت عقيدةً يجب الإيمان بها[٨٢].

وفي تناقُضٍ صارخ مع زمن الطحاوي، كانت مصر في أوائل القرن العشرين في وهدة تاريخية للثقة في النصوص الإسلامية. كانت حقبةً للنفُوذ الاستعماري القوي والفكر الليبرالي. إن الكتاباتِ التي أنتجها صدقي وأبو رية والوسط البَيْني الذي نشآ فيه؛ لم تكن قابلةً للتصور مُطلقاً قبل عقود فقط من الزمن. فلم تَر مصر، أو العالم الفكري الإسلامي الممتد، أكثر قبولاً واستعداداً للمنهج الغربي لدراسة الإسلام وتحديد عقيدته.

كان الرجلُ الذي تسبَّب في الحداثة الإسلامية هو العالم البصير، الذي ألهم كلّاً من صدقي وأبي رية. كان محمد عبده (ت ١٩٠٥م) فقيهاً مالكياً، تعلم بشكل تقليدي، إلا أنه قضى وقتاً في أوروبا، وامتلك عزماً إصلاحياً إبداعياً منقطع النظير. وقد أسند الملك المصري عام (١٨٩٩م) إلى عبده منصب المفتي الأكبر المسؤول عن إصدار الأحكام الشرعية للحكُومة تحت مُراقبة الحماية البريطانية على مصر. وقد كان ذلك في جزء منه تهدئةً للمندوب السامي البريطاني، الذي دعم حماسة عبده للتحديث. وكمُفْتٍ أكبر، فقد أخذ عبده على عاتقه جهوداً كبيرة راميةً لإعادة تأويل الشريعة الإسلامية وفقاً للمبادئ الحديثة. ففي حين استمدَّ علماء ما قبل الحداثة الأحكامَ الشرعية من مجموعة واسعة من النصوص المقدسة ـ بما في ذلك

(٨٢) القاضي عياض بن موسى، **كتاب الشفا بتعريف حقوق المصطفى** (بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٠)، ص١٠٦ ـ ١١، والبيجوري، المصدر نفسه، ص٢٣٣.

الأحاديث الضعيفة فضلاً عن آراء الصحابة ـ فقد رأى عبده أن الآيات القرآنية الواضحة والأحاديث الأكثر صحةً هي فقط الأكثر إقناعاً. وفي غيابهما، حكم عبده وفقاً للمصلحة، أو الصالح العام، والذي ينسجم في عقله مع برامج تحديث الدولة.

لقد نجح عبده بالعديد من الطرُق في إحياء العقلانية والريبية الحديثية للمعتزلة في العصُور الوسطى، وترك، كإرثٍ له لأجيال من الإصلاحيين المشابهين له في التفكير، نظاماً تأويلياً مُعاد الترتيب، إذ ينطوي على اتصال مُباشر بالقرآن، يطغى على الأحاديث أو الإجماع أو المذاهب الأربعة الفقهية الواسعة. لقد أجاز عبده للمسلمين، خلال فترة توليه منصب المفتي، أخذ الفوائد من الودائع البنكية (إذ ادعى أن الربا المحرم بالقرآن هو فقط الربا المفرِط في الزيادة، وليس الزيادة البسيطة نفسها)، ونشر فتاوى مُثيرةً للجدل، كإباحة أكل اللحوم غير الحلال، كما أحل اقتناء تماثيل الأعمال الفنية وعرضها، والتماثيل التي تصور الإنسان (مدعياً أن الخوف من وُقوع المسلمين في الشرك لم يعد مُمكناً).

كان التأثيرُ الفكريُّ الغربي في أوائل القرن العشرين في مصر عميقاً لدرجة أنه امتدَّ إلى دراسة الإسلام نفسِه، وتمتع بتداول واسع. وقد استخدم كتاب أحد رُواد الباحثين الأوروبيين في الإسلام، والذي رفض مجموعَ الأحاديث السنية بالكامل على أنها غير موثوقة، كمنهج تعليمي في المعهد الأزهري بالقاهرة. وكانت أكاديمية اللغة العربية التي أسَّسها الملِك المصري عام (١٩٣٣م)، والتي لا ترمزُ إلى قداسة لُغة الإسلام فقط، ولكن إلى أركان القومية العربية أيضاً؛ تحتفظ بما لا يقل عن رُبع مجلس عُلمائها للمستشرقين الأوروبيين[٨٣].

يحمِل المنهجُ السُّني لتفسير النصوص المقدسة وتطبيقه المفصَّل في قضايا مثل رفع اليدين في الصلاة قليلاً من الوزن في مثل هذا الجو. فبالنسبة إلى صدقي وأبي رية، كان الغِنى والتعقيد الضخم وعدم القدرة على التعمق

(٨٣) Umar Ryad, "The Dismissal of A. J. Wensinck from the Royal Academy of the Arabic Language in Cairo," in: Willem B. Drees and Pieter Sjoerd van Koningsveld, eds., *The Study of Religion and the Training of Muslim Clergy in Europe* (Leiden: Leiden University Press, 2008), p. 97.

الممتد خلال التقاليد التأويلية السنية في العصور الوسطى؛ مساميرَ في نعشها لا أكثر. لقد خلص الرجلان إلى أنه كُلما استكشف الإنسانُ هذا التراثَ أكثر، انكشف له أكثر جهل الافتراضات النابعة عن عالَم القرون الوسطى. لقد نظرا إلى ذلك التراث كما نظر إنسانيو عصر النَهضة الأوروبية، كإيرازموس الذي نظر إلى المسيحية المدرسية كالتي عند تُوما الأكويني ودونس سكوت، على أنه نظام عفا عليه الزمن، وعالق في خطاب ذاتي ومعقد بشكل مُفرِط في «تفاهات خفية»، ولا يعالج المشكلاتِ الحقيقيةَ المعاصرة، ولا يعكس رسالة الله البسيطة والأصلية للبشرية(٨٤).

عارض صدقي وأبو رية الحقيقة التاريخية، ففي الواقع كانت الشريعة دائماً مجرَّدَ مشروعٍ حضاري، كما كانت دافعاً للضمير الديني. لقد اعترف أصحاب الدكاكينِ والمزارعون الذين وثقوا مبيعاتِهم في محكمة الطّحاوي بالشريعة لأنها كانت قانونَ الأرض بقدر ما كانت قانونَ الله. فمهما كان المصدر الذي أتت منه الشريعةُ، فإنها قد وفَّرت موادَّ التشحيم القانونية التي تحمي الأجزاءَ المتحركة للمجتمع. لقد تأسست من أجل وضع نظامٍ موحَّد على نطاق متعدد، لتوفير البنية التحتية للحضارة التي جمعت أقاليمَ لمٍ تجتمعْ معاً من قبل. ولكن العالم الآن لديه نظام جديد. فالعالم الآن مخطط وأكثر توثيقاً، ومدار من قبل المستعمرين ذوي البشرة البيضاء والقبعات الكولونيالية؛ كأغراب غير مُنسجمين مع عادات الآخرين، وبإغراء لا يمكن إنكارهُ.

لقد اعتمد عُلماءُ الشريعة في العصُور الوسطى ـ في العديد من المراحل الحاسمة في مشروع بناء الشريعة ـ على حُجَجٍ على غرار أن مبادئ مثل الصحة النهائية للأحاديث، أو عصمة النبي ﷺ، تلك الحجج التي كان لا بُد من قَبولها وإلا فإن الشريعة بأسْرِها ستضيع. لقد كانت حُجةً من العواقب، كانت عرضاً لشيء مُرعب، لا يمكن لأحد في عالمهم أن يقبله، أعني ضياع المشروع الحضاري ذاته. إلا أنه في مصر في أوائل القرن العشرين، لم يعد الوضعُ يبدو سيّئاً بهذه الصورة. فقد كان العلماء المحافظون الذين يردُّون

---

(٨٤) Erasmus, *The Praise of Folly,* translated by John Wilson (Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1972), pp. 89-102, and Nikki R. Keddie, An *Islamic Response to Imperialism* (Berkeley, CA: University of California Press, 1968), p. 64.

على صدقي وأبي رية يكرِّرون حُجةَ أجدادهم في العصُور الوسطى، كانوا يُدافعون عن رؤية دينيةٍ يبدو أن العالم قد تجاوزها. لقد زعم الفيلسوف اللاهوتي المدرسي أنسيلم حين أراد أن يَفهَمَ إيمانه من خلال العقل، أن الإنسانَ لا بُد أن يُؤمن حتى يفهم[(٨٥)]. وفي القاهرة في زمان صدقي، وفي العديد من المدن الكبرى الأخرى في العالم الإسلامي ـ المستعمرة حالياً، و/أو الحداثية ـ لم يعد الكثيرون يُؤمنون بما فيه الكفاية بعد الآن.

---

(٨٥) St. Anselm of Bec. *Monologion and Proslogion,* translated by Thomas Williams (Indianapolis: Hackett, 1995), p. 99.

استناداً إلى مقولة أوغسطين: «آمن لتفهم» «*crede ut intelligas*»؛ *Sermon* 43.7, 9.



الفصل الرابع

التمسُّك بالقانون في عالم ممزَّق

مُحْدَثو النّعمة في آخر الزمن

تجذِبُ إسطنبول الكوزموبوليتانية الزوَّارَ بالمساجد الأيقونية أعلى التلال، وبازارات الماضي الرومانسية، التي حاولت جاهدةً أن تهرب. ظهرت علاقةُ الجمهوريين الأتراك المحفوفة بأصولهم العثمانية الإسلامية مُنذ فترة طويلة في الحي الذي تتجمع حوله قِبابُ مسجد الفاتح التي أبلاها الريح. وقبالة الطريق السياحي الرئيس، كما يقع في المنطقة التي تُشير إليها كتبُ الأدلّة بـ «المحافظين»، بُني مسجدُ الفاتح على يد محمد الفاتح عندما استولى على المدينة عام (١٤٥٣م). وسرعان ما أصبح القلبَ النابض للمؤسسة الدينية للإمبراطورية العثمانية. تدفَّقت أجيالٌ من العلماء إلى «المدارس الثمانية» الشهيرة من مناطق بعيدة، من القاهرة وسمرقند، للدراسة والتدريس، ولم يغادروها إلا للتوظيف في المدارس الدينية في العواصم المحلية، مثل بلغراد، أو المحاكم الشرعية في بغداد أو القاهرة.

واليوم، ضواحي مسجد الفاتح مُبتهِجة وهادئة. عندما زرتُها لأول مرة لم تكن الشمسُ قد قهرتْ بعدُ البردَ المفترِسَ لربيع إسطنبول، وقد جلس كِبارُ السنِّ من الرجال الذين بقوا في المسجد بعد صلاة الفجر متجمِّعين في غُرفة دافئة وحيدة. قَدِمْتُ لحضور دروس أحدهم، وهو رجلٌ في الثمانينيات من عُمره، وكان التلميذَ الباقي الوحيد على قيد الحياة لعالم عُثمانيٍّ كان قد رفض قَبولَ العالَمِ الحديث.

عندما درَّس محمد زاهد الكَوثري هناك في السنوات التي سبقت الحرب العالمية الأولى، كانت مدارس الفاتح لا تزال تنعم في الكبرياء الإمبراطوري، على الرغم من التحديث العثماني المكثف للنظام التعليمي في

الدولة. وقبل أن يهرب من ميليشيات الحزب الجمهوري لمصطفى كمال أتاتورك، كان الكوثري المعلِّمَ الأول في النخبة الدينية العثمانية. وربما يكون قد ساعد في صياغة آخر إعلانٍ للجهاد من خليفةِ الإمبراطورية الإسلامية في تشرين الثاني/نوفمبر عام (١٩١٤م). ومن المفارَقات، أن الخريجين في الأكاديميات العسكرية ذات الطابع الأوروبي (التي كانت ناجحةً جداً لمصلحة السلطان الخاصة، كما تبين فيما بعد)، كانوا هم من حرَّر إسطنبول من الاحتلال الأجنبي في نهاية المطاف عام (١٩٢٢م). واعتبروا العلماء المحافظين رجال دين همجاً، وعائقاً رئيساً أمام التقدم. وكانت الكراهية مُتبادلةً. فقد محت الجمهوريةُ العلمانية الغربية التي افتتحها أتاتورك وكادره الجديد كلَّ آثار الخلافة الإسلامية التي عرفها الكوثري، وجسدت كل شيء كان يحتقره.

وصل الكوثريُّ إلى القاهرة في شتاء عام (١٩٢٢م) مَنْفيّاً مُفلِساً، ووجد في نهاية المطاف عملاً في فهرسة المخطوطات التركية والفارسية في المكتبة الملَكية بالقاهرة. عاش محروماً وعلى نحْوٍ بسيط حتى وفاتِه عام (١٩٥٢م)، بعد أقلَّ من أُسبوعين من الانقلاب العسكري الذي قام به مجموعةٌ من الضبَّاط الشباب القوميين العلمانيين، إذ أطاح الضباط بملك مصر، وآخر ملك في العالم العثماني. ولمدة ثلاثين عاماً عاش الكوثري في القاهرة، يكتبُ في منزله ويدرس الطلاب بالعربية الفصحى الأدبية العالية، المخفَّفة بحِسِّه الشفوي ولهجته التركية.

وكان الكوثري غاضِباً ساخطاً. كان حانِقاً بسبب إلغاء أتاتورك للخلافة، وظلِّ الله في الأرض، وخليفة محمَّد ﷺ الشرعي. وكان قد استشاط ضدَّ الإصلاحيين الأغبياء المفتونين في مصر، الذين حاولوا مضاهاة القوى الغربية فقط من خلال السعي إلى إرضائها. وكان قد احتدم أكثر ضد العلماء الحداثيين، الذين يصدقُ عليهم قول الشاعر:

نرقِّع دُنيانا بتمزيق ديننا فلا دينُنا يبقى ولا ما نرقِّع

بالنسبة إلى الكوثري، لم يكن هناك عالَمٌ حديث. لم يكن هناك سوى ماضٍ مجيد، استمر إلى الوقت الحاضر حتى تمزَّق. لم يكن ثم إلا شريعةُ الله، وحقيقة الإسلام، والمجلدات التي لا تُعدُّ ولا تحصى التي ألَّفها

علماء كبار في أيامهم الذهبية. أجاب الكوثري، في شقَّته المتواضعة في القاهرة، عن فتاوى من جميع أنحاء العالم، ودرَّس طُلابه. وبالنسبة إليهم فقد كان بقيّةً حيّةً من الماضي. وكان لا يُضاهيه إلا عددٌ قليل من العقُول، من أي وقت مضى. كان بحْراً من العلم كما يذكرُ تلاميذه. بدا كما لو كان تُراث الماضي الإسلامي كله قد طُرح بين يديه، مُقتبساً من صفحاتٍ اختفت من الذاكرة من مكتبات إسطنبول الإمبراطورية، ليكتب مقالات لا تُحصى، ناقماً على كل ما هو مُشوه حوله(١).

خيانة التأويل(*)

يكون النصُّ المقدَّس هشّاً فقط إذا كان في مجتمع يفتقر قُرَّاؤه إلى الإرادة لإثبات حقيقته. وعندما يتشظَّى المجتمع القانوني، تُقاتل تلك القطاعات التي لا تزال تتشبث بإحكامِ بنصوصِها ونظام الاعتقاد المحيط بها بشراسةٍ ضد أولئك الذين يسعون إلىٰ القطع معها. وفي هذه اللحظات من التمزُّق الإبستمولوجي، تتجاوز بعض المقاربات إلى النصوص التي لم تكن في السابق مُثيرةً للجدل في حد ذاتها، حُدوداً مُرسمةً جديدةً لخيانة المجتمع المتجذِّر في القانونية. فلقُرُونٍ انتقد عُلماءُ أهل السُّنة بحرية، وأحياناً بشراسةٍ، أحاديثَ من **صحيح البخاري وصحيح مسلم** المبجَّليْن. حدث ذلك فقط عندما تعرضت الأُسُس التي يقوم عليها التقليد السني الكلاسيكي

(١) محمد زاهد الكوثري، **مقالات الكوثري** (القاهرة: دار السلام، ١٩٩٨)، ص١٩٢ ـ ١٩٤، ٢٠٨، ٢٦٥ ـ ٢٦٧، ٢٨٠ ـ ٢٨١.

(*) بهذه المناسبة، ينبغي أن يكون واضحاً أننا نترجم interpretation إلى التأويل غالباً، وقد نعدل عن ذلك في بعض الأحيان وفقاً للسياق، إلى التفسير. وأشير هاهنا إلى مناقشة المترجم الكبير الدكتور محمد عناني في **مقدمة موسوعة الهرمانيوطيقا**، ج ١ (القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١٨)، لهذا المصطلح، والذي ارتأى أنه يقابل: التفسير، بالمعنى العام، الذي يندرج فيه التفسير والتأويل معاً، وقدمْ إيضاحات ترجمية مفيدة حول التفريق بينه وبين الفعل: Construe، وهو الذي أضفى عليه المقابل: أوَّل ـ تأويلاً، وexegesis والذي يختص بالتفسير الديني، وcomment الذي يراد به الشرح (كتب الشروح) في سياقاتنا حول التأليف الديني. وعلى كلِ حال فإن الذي أرتضيه بناء على البيئة السياقية واللغوية للكتاب ـ الذي لم يرد فيه الفعل Construe مثلاً ـ والمرادفات التي يقصدها مؤلفه وفق المصادر التي يحيل إليها: أن أعتمد ترجمة interpretation إلى التأويل وليس التفسير، إلا إذا ظهر من السياق ما يقتضي خلاف ذلك. على أن التأويل والتفسير في لسان أكثر العلماء المتقدمين بمعنى واحد، وهذا سابقٌ على اللحاظ الاصطلاحي للتأويل الذي يُقصد في قانون التأويل، بمعنى صرف اللفظ عن ظاهره لقرينةٍ (المترجم).

للتحدي في العصر الحديث من قبل الحركات السلفية، والأدهى من ذلك مع ظُهور الحداثيين الإسلاميين. فقد أُطلق على المتشككين، أمثال صدقي، «كافرين» لرفضِ حديث الذبابة. وبالمثل منذ أكثر من ألف عام: استشعرت الكنيسةُ الكاثوليكية عدمَ الحاجة الكبيرة إلى الإعلان عن إنجيل لاتيني مقدس مُوحَّدٍ ومحصَّن من النقد النصي. فقط بعدما جعل بعضُ البروتستانت النصَّ مركزاً لدراساتهم النقدية أحياناً، أعلن المجمع الكنسي في ترينت (١٥٤٦م) أن التشكيك في وحدة الكتاب المقدس أو مُحتوياته موجِبٌ للحِرْمان.

في مثل هذه الفترات من الأزمة، قد تُصبح حتى طُرق قراءة النصوص أو أنظمتها التأويلية ذات السلف التاريخي المحترم خطيرةً إذا ما استُخدمت كوسائل للتصورات العامة الإبستمولوجية الجديدة. لقد جادل سبينوزا بشأن أن أسفار العهد القديم لم يكتبها مؤلِّفوها المفترضون. ولتبرير استنتاجه فقد احتجَّ بكتاباتِ مُفسر القرن الثاني عشر الرباي ابن عزرا(*)، كسَلَفٍ له. على الرغم من هذا الاستشهاد الذي يرجع إلى العصور الوسطى، فقد حُرم(**) سبينوزا من الجالية اليهودية في أمستردام. في وقت لاحق بعد خمسين عاماً، كتب عالم اللاهوت من كامبريدج توماس ولستون Thomas Woolston ما أصرَّ بشدة إلى يومه الأخير على أنه دفاع عن الكتاب المقدس في عصره الحديث. فقد قال، كسلفه النموذجي أوريجانوس، إن العهد القديم يجب أن يُؤول مجازيّاً من أجل أن يكون مقبولاً. وكما كان أوريجانوس: يقرأ الآياتِ التي اعتبرها سخيفةً في عصره من الكتاب المقدس، بشكل مجازي (لقد تساءل أوريجانوس كيف يمكن أن يأخذ الشيطانُ يسوعَ على جبلٍ عالٍ لدرجة أنه يمكن رؤية جميع ممالك العالم)؛ فقد قال ولستون: إن من الواضح أن مُعجزات العهد الجديد مُستحيلة علمياً، ويجب أن تُؤول بشكل مجازي أيضاً. لم تكن كما يرى أكثر من

(*) إبراهيم بن مئير بن عزرا (١٠٨٩ ـ ١١٦٧م): Abenezra، عالم يهودي شهير، ولد وعاش في الأندلس، وتنقل بين مصر وفلسطين وإيطاليا وفرنسا، واشتهر بأعماله اللغوية والأدبية حول اللغة العربية، وشرحه على العهد القديم (المترجم).

(**) الحرمان، في المسيحية واليهودية، هو قطع علاقة الشخص مع مجتمع المؤمنين وعقيدتهم حتى يتوب، فهو مرادف للتكفير في المصطلح الإسلامي (المترجم).

علاج لـ«العمى والعرج الذي في أفهامنا». بيعت نُسخ كتاب ولستون بشكل جيد لدرجة أن فولتير اشتكى من عدم التمكن من العثور على إحداها. ومع ذلك طُرد باحثُ كامبريدج من وظيفته كمدرّسٍ، وفُرضت عليه غرامة كبيرة، حتى إنه مات مَديناً في السجن[٢].

لم يكن مصير سبينوزا وولستون مُستغرباً. نعم، كان ابن عزرا (ومارتن لوثر، في هذه المسألة) يرى بشكل مريح ودون وقوع حوادث أنّ موسى لم يكتب الجزءَ الأخير من سِفر التثنية. ربما كان مكتوباً من قبل خليفته يوشع. ولم يكن الشك تجاه معجزات الكتاب المقدس جديداً؛ فقد قدَّم شرحٌ مسيحي من القرن السابع على الكتاب المقدس، *De Mirabilis Sacrae Scripturae*، تفسيرات طبيعيةً لها[٣]. قال سبينوزا إنه ليس في العهد القديم شيء كتبه مُوسى. وكان ولستون يعلم بأنه لا توجد أعمال إعجازية حدثت ليسوع التاريخي في أي وقت مضى، وأنها لم تكن مُهمةً، وأن اعتبار وقوعها حرفياً هو أمر يُسيء فهم المسيحية تماماً، فكل ما يُهمُّ هو التعاليم الأخلاقية والدينية المشفرة بشكل مجازي في حياة يسوع.

تقدِّم حالتا سبينوزا وولستون تمييزاً واضحاً بين المحتوى المعرفي للفكرة، أو مُكوِّن التقاليد العلمية، والأغراض الأيديولوجية التي وُضعت للاستخدام[٤]. الطريق الرئيس لإحداث تغيير في التقليد التأويلي المحافظ هو توظيف أدواتٍ عتيقةٍ من مُستودعه لتقديم أفكار غير مسبوقة. ولكن يجب على المرء أن يفعل ذلك دون أن يظهر على أنه يكسر اتساق ذلك النظام، أو أن يتجلى بوضوح أنه يعمل لصالح أجندات خارجية. وفي حالة الإفراط، أو الدفع بعيداً جداً، فإن مُعظم المشروع التأويلي الأصلي سوف يجنح.

---

(٢) Origen, "On First Principles," in: *Origen,* edited and translated by Rowan Greer (New York: Paulist Press, 1979), pp. 189-190, and Voltaire, "Miracles," in: Voltaire, *Dictionnaire Philosophique* (Paris: Boudouin Freres, 1829), vol. 57, pp. 110-114.

(٣) Pseudo-Augustine, "Mirabilis Sacrae Scripturae," in: *Operum S. Augustini,* Appendix, 2165, From *Documenta Catholica Omnia*, vol. MPL035, <http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_0354-0430Augustinus De_Mirabilis_Sacrae_Scripturae_LibriTres_MLT.pdf.html>.

(٤) استعرت هذا التفريق من:

Mohammed 'Abed Al-Jabri, *Arab-Islamic Philosophy: A Contemporary Critique,* translated by Aziz Abbassi (Austin, TX: Center for Middle Eastern Studies, 1999), p. 36.

فمع سبينوزا وولستون، كان ما عرَفَه المعارضون والمؤيدون الخجولون لهما على حد سواء: هو الرؤية الكونية الموجودة في كتاباتهما، وليس شرعية أساليبهما التأويلية أو حتى الاستنتاجات الخاصة التي وصلا إليها. لقد عرض كتاب *De Mirabilis*(*) شرحاً طبيعياً للمعجزات، إذ نفى أيَّ تدخُّل إلهي مُباشر في قوانين الطبيعة. ولكن الكتاب فعل ذلك فقط لإثبات القانون الطبيعي للإله المسيحي في كون مسيحي مُنظم. أما ولستون، وعلى النقيض من ذلك، فقد سخر بلا رحمة من الصورة الهزلية للقراءة الحرفية للمعجزات المصنوعة في العهد الجديد. لقد سخر من الكهنوت الذي كان يدرسه، ومن العلمانيين الذين يؤمنون به. لقد اعتقد ابن عزرا ولوثر أن أيّاً كان الذي كتب الجزء الأخير من سفر التثنية، فإنه لا محالة أنه كلام الله الموحى به والملزم. أما سبينوزا فقد رفض ذلك الأمر، إذ رآه ساذجاً لا يمكن الدفاع عنه[٥]. لقد رأت قيادة الجالية اليهودية الدينية في أمستردام، ومؤسسة الدولة الأنغليكانية، سبينوزا وولستون بالضبط كما لو كانا: أنصار تصور إبستمولوجي جديد، يهدِّد الأورثوذكسيةَ الدينية، والمشاعر الاجتماعية، والهرميات التي تمثلها.

البِدعة المقبولة: تصدُّعات في المجتمعات القانونية

المجتمعات الدينية ليست مُتجانِسةً. نادراً ما يكون التحول إلى عصور إبستمولوجية جديدة سريعاً أو حاسماً. وحتى التحولات التاريخية التي لا يمكن إنكارها بشكل واسع، على غرار العلمانية في الغرب، فإنها فقط تبتلع ببطء الظواهر التي تحل محلها. في القرن الرابع عشر أعلنت الحركة قبل

(*) أي: المعجزات، باللاتينية. وهذا الكتاب لفيلسوف إيرلندي مجهول، يُدعى أوغسطين - ليس القديس أوغسطينوس المعروف - في منتصف القرن السابع (المترجم).

(٥) Baruch Spinoza, *Theological-Political Treatise,* translated by Michael Silverthorne and Jonathan Israel (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2007), pp. 119-151; Abraham Ibn Ezra, *The Commentary of Abraham Ibn Ezra on the Pentateuch, Volume Deuteronomy,* translated by Jay F. Schachter (Hoboken, NJ: Ktav Publishing, 2003), vol. 5, p. 181, and Thomas Woolston, *Third Discourse on Miracles of our Savior (A Third Discourse on the Miracles of our Saviour, in View of the Present Controversy between Infidels and Apostates)*, 4th ed. (London: [n. pb.], 1729), p. 53.

يبرر ولستون تطبيق المقاربة المجازية على العهد الجديد بالإشارة إلى القراءة المجازية لأوريجن لبعض الأحداث الإعجازية في حياة يسوع، بخاصة الحكاية الرمزية لشجرة التين.

البروتستانتية في إنكلترا: اللولاردية Lollards(*)، الاشتباهَ في الطقُوس الدينية الكنسية، واعتبرت الزواج أمراً خارجاً عن سُلطة الكهنة. ومع ذلك فقد مرت خمسمئة سنة من التطور الاجتماعي والتشريعي التدريجي قبل أن يلقى الزواج المدني الاعتراف القانوني الكامل في بريطانيا عام (١٨٣٣م)(٦).

انقسمت التصوراتُ العامة إلى تصدعات حول الحقائق العامة المعترف بها، في توتر مُتباين ومتعايش على حد سواء. فيمكن أن تُوجد الكونية جنباً إلى جنب مع التوق الرجعي إلى التقاليد «الأصيلة» المنعزلة. أنتج عالم البحر الأبيض المتوسط الهلنستي مجتمعات يهوديةً من كلا النوعين: الفلاسفة الأفلاطونيين مثل فيلو من الإسكندرية، والمجتمع المحكم لمخطوطات البحر الميت(٧). تتعايش السياقاتُ الجزئية الضيقة في تناقُضٍ صارخ. لقد أُعدم المعلِّمُ المتجوِّل، التقي، ولكن المثير للقلق، جوليو فانيني Giulio Vanini بتهمة الهرطقة والإلحاد في المدينة الفرنسية المتحمسة تولوز عام (١٦١٩م). وفي الوقت نفسِه، تألق أستاذ في جامعة باريس حين كان يسخر من الكتاب المقدس ويصفه بأنه سخيف، رافضاً الجنة والنار باعتبارهما خُرافات، نُفخ فيها لتخويف البسطاء(٨).

ربما خَلقت مواقفُ النخبة المصرية السياسية والثقافية في ذروة الليبرالية مطلع القرن العشرين؛ مساحةً غير مسبوقة لإنشاء نظام مَصْرِفي حديث، وحركات حُقوق المرأة، أو لرفض شباب الأفندية للسنة باعتبارها تافهةً. ولكن لن يكون تحولُ العصر الإبستمولوجي دراميّاً كما أمَّلَ الحداثيون الإسلاميون مثل عبده أو صدقي. فقد دحض المدافعون البارزون التقليديون من الأزهر في ثلاثينيات القرن العشرين الانتقاداتِ المتعلقةَ بأحاديث الذبابة

(*) اللولاردية: حركة مسيحية إصلاحية قبل البروتستانتية، ظهرت في إنكلترا منتصف القرن الرابع عشر، قادها في البداية اللاهوتي الكاثوليكي المعروف جون ويكليف، الذي فصلته جامعة كامبريدج، بسبب انتقاداته للكنيسة الكاثوليكية الرومانية. طالبت بإصلاحات كنسية وكهنوتية، صيغت فيما اشتهر بالطلبات الاثني عشر، وقدمت إلى البرلمان (المترجم).

(٦) Thomas Keith, *Religion and the Decline of Magic* (New York: Oxford University Press, 1971), p. 57.

(٧) Lee I. Levine, *Judaism and Hellenism in Antiquity: Conflict or Confluence* (Seattle: University of Washington Press, 1998), p. 96 ff.

(٨) J. S. Spink, *French Free-Thought* (London: Athlone Press, 1960), pp. 23 and 31.

وسجُود الشمس. لقد عرضوا أحدث الدراسات التي تُثبت علمياً أن الذباب يحمل أجساماً مضادةً قويةً، واستدعوا الاحتمالات المجازية الغنية للغة العربية الفصحى، واتهموا الحداثيين، مثل صدقي، بكونهم يهيمون بتلك الاتجاهات العلموية الغربية، ومن ثم يرفضون التراث التأويلي الإسلامي، باختزال وجهل. استشاط العالم الإحيائي المسلم الشهير رشيد رضا (تلميذ عبده الرئيس، على الرغم من قلة ولعه بأوروبا) غضباً بصورة مستفزة جراء تعيين المستشرقين الأوروبيين في مَجمع اللغة العربية، وعرضهم «الملتوي» للإسلام[٩]. وأثار استخدامُ الكتُب الاستشراقية في مناهج الأزهر دفاعاتٍ مؤثرةً عن الأحاديث والسنة. هُوجم عبده بلا رحمة في الصحافة الشعبية، وجرى وصفه بالمنافق الغربي الذي «ذهب إلى أُوروبا، ولكنه لم يذهب قط إلى الحج»، وتوفي كرجل مكسور[١٠].

في مصر الحديثة، كان ما قد تجسَّد كتفاعلاتٍ داخلية بين العلماني/العلمي والنصي/الكهنوتي في حالة سبينوزا في أمستردام وولستون في إنكلترا، قد أُعيدت صياغته كجزء من الدينامية الجدلية بين المستعمِر والمستعمَر، والنخبة «المنخرطة»، والتقليد «الأصيل». ونشأت جماعة الإخوان المسلمين في ثلاثينيات القرن العشرين تحدياً لفكرة أن «الإسلام والتنظيم لا يمكن أبداً أن يجتمعا»، ولدفع الإمبريالية أولاً من قُلوب المصريين، ومن ثَمَّ من مصر نفسها. وتراجع القوميون العرب خلف دعوات، كتلك التي ركبها الإصلاحيون المصريون في أواخر الثلاثينيات؛ مثل الاحتذاء بتركيا، وكتابة اللغة العربية بحروف لاتينية. الأهم من ذلك، والأقوى، أنه جرى تقديمُ الصَّحوة الإسلامية الشعبية في السبعينيات والثمانينيات على أنها كحدٍّ أدنى: الاحترام الأساسي للإسلام ونصوصه في الحياة العامة.

وكجزء من الردِّ الحضاري على التعدي الغربي، ويرجع جُزئياً إلى دعم

(٩) Umar Ryad, "The Dismissal of A. J. Wensinck from the Royal Academy of the Arabic Language in Cairo," in: Willem B. Drees and Pieter Sjoerd van Koningsveld, eds., *The Study of Religion and the Training of Muslim Clergy in Europe* (Leiden: Leiden University Press, 2008), p. 114.

(١٠) Indira Falk Gesinke, *Islamic Reform and Conservatism* (London: I. B. Tauris, 2010), pp. 177-182.

الدولة باعتباره حِصناً ضد الشيوعية، جاء الخطابُ الإسلامي المحدب للسيطرة على الساحة العامة المصرية في التسعينيات. ومنذ ذلك الحين، لن يكونَ مصدرُ إعادة التفكير الحداثي في النصوص المقدسة ـ مثل دعوة صدقي أن «الإسلام هو القرآن وحده»، واتهام أبي رية الإجمالي للطرق الكلاسيكية لنقد الحديث النبوي ـ سوى عددٍ قليل من الحداثيين الإسلاميين المثابرين، الذين وجدوا نفوذهم بين أوساط النخبة والدوائر الليبرالية فقط في المجتمع المصري.

وعلى الرغم من هذا فلم يتراجع التأثيرُ الهائلُ للتغريب والحداثة والعلمانية. ونتيجةً لذلك، فمنذ خطاب مُنتصف القرن العشرين حول الإسلام في مصر وغيرها من مراكز العالم العربي، انعكس التنازعُ الكثيف على المصادر الصحيحة للمعايير والمعتقدات. تنافَسَ الالتزامُ المعترف بشكل علني بالشريعة والنصوص المقدسة للإسلام مع توقعاتِ هيمنة الغرب الحديث وفتنة جاذبيته. احتلت رُموز الهوية الإسلامية المحاصرة، والمأزومة ـ القرآن والسنة والشريعة وشخص النبي ـ مكانةً جعلت جميع الأشياء المقدسة هشةً. شجعت وسائل الإعلام والدولة والمثقفون العرب العلمانيون والجهات الفاعلة الدولية، وأجبرت بالتناوب قطاعات من العلماء على التوفيق بين القرآن والأحاديث وبين المبادئ الثابتة للاقتصاد النيوليبرالي والديمقراطية. وعادةً ما استجاب المفتون ورجال الدين المعينون من قبل الدولة. وفي الوقت نفسه، أيد العلماء الأكثر تحفظاً، ولاسيما أولئك المعارضون للدولة، تأويلات النصوص والشريعة التي تُحافظ على تُراث ما قبل الحداثة. وأعادوا في بعض الأحيان تصور تُراث السلف على نحو أكثر تحفُّظاً من ذلك الذي كان موجوداً بالفعل.

أثبت التوازنُ الذي ظهَر في مصر التي تُعاني خَللاً إبستمولوجياً بين قانونية النصوص والتأويلات الليبرالية ـ هشاشةً. اكتشف ذلك الراحلُ نصر حامد أبو زيد، الذي كان أُستاذَ الأدب العربي في جامعة القاهرة، عندما أعاد إنتاج صيغة ما بعد حداثية لدعوة صدقي الحداثية لبناء الإسلام على القرآن والعقل البشري وحده. طبَّق أبو زيد الفلسفة والنقد الأدبي الذي تعلمه من ما بعد الحداثة الأوروبية على القرآن، معترِفاً أن هذا الكتابَ إلهيٌّ، إلا أنه أصرَّ أن معناه يتغيَّر مع اللغة والسياق الاجتماعي. ومن ثم فإن قواعده

الخاصة ومصادرها ليست ثابتةً في معناها وفقاً للفهم الكلاسيكي لعلماء المسلمين. اتهم أبو زيد عام (١٩٩٣م) من زميل له بالردة على أساس كتاباته، وفي غُضون عامين أقرَّتْ ذلك محكمةٌ مصرية. وأدت التهديدات لحياة الباحث إلى النفي إلى هولندا. وبشكل غريب، تشترك مُقاربة أبو زيد مع الكثير من الأساليب التأويلية الإسلامية قبل العصر الحديث. إلا أن قُدوته في قراءة القرآن كانت النظرية الأدبية لما بعد الحداثة في أوروبا، وليس الروح الإسلامية الأصيلة والمبجلة لكلمة الله. وقد وصمه ذلك بشكل قاطع بأنه عميل للنفوذ الغربي.

سلط الجدلُ الضوءَ أيضاً على حساسيات حول الأحاديث وشخصية النبي ﷺ عام (٢٠٠٧). فقد أشار ناقد مصري في مقال له بصورة عرضية إلى أن النبي ﷺ لم يولد مختوناً، وهو القول الذي يتناقض مع الروايات الإعجازية المقبولة على نطاق واسع. تجمعت الجماهير من الجماعات الإسلامية المحافظة، وأدى الغضب الشعبي إلى إقالة الكاتب. كان هذا الغضب الديني ردَّ فعلٍ مُلتهباً على الهجمات الملاحَظة على التقليد الإسلامي، أكثر من كونه تعبيراً عن التقليد الإسلامي نفسه. فسواء أكان النبي ﷺ قد وُلد مختوناً أم لا، لم تكن مسألةً ذات شأن كبير بين عُلماء المسلمين. وعلى الرغم من أن العديد من عُلماء ما قبل الحداثة قد أكدوا صحة الأحاديث التي وصفت النبي ﷺ بأنه وُلد مختوناً بصورة معجزة - كواحدة من آيات نُبوته - فقد اعتبر كَثيرٌ من العلماء البارزين أن هذه الأحاديث لا أساسَ لها. ومن بين المتشكِّكين فيها ابن كثير وابن القيم، تلميذا ابنِ تيمية، وكلاهما من المراجع المعتمدة للمسلمين المحافِظين في العالم العربي. كان الغضب على الصحفي نتاجاً ثانويّاً جديداً لانعدام الأمن الحديث حول الشريعة الإسلامية[(١١)].

---

(١١) جلال الدين السيوطي، **الخصائص الكبرى**، ٢ ج (بيروت: دار الكتاب العربي، [د. ت.])، إعادة طبع لطبعة حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، ١٩٠٢، ج ١، ص٥٣؛ شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، **زاد المعاد في هدي خير العباد**، تحقيق شعيب الأرناؤوط وعبد القادر الأرناؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٦)، ج ١، ص٨١ - ٨٢، و Ismail Ibn Kathir, *The Life of the Prophet Muhammad*, translated by Trevor Le Gassick (Reading, UK; Garnett, 1998), vol. 1, pp.149-150.

واتفق الملا علي القاري وآخرون على ذلك. انظر: أحمد شهاب الدين الخفاجي والملا علي =

في مصر الحديثة، وربما في أي مكان في العالم الإسلامي، لا يوجد موضوعان جدليّان مثل العقدة العظيمة لوضع المرأة والعُنف الديني. لا توجد مثلهما موضوعاتٌ تجسِّد بشكلٍ واضح التوترَ غير المسبوق بين الإذعان للتقليد الديني والدعوةِ إلى استبدال الأعراف العلمانية بها، بين التأثير المدرِك للإمبريالية الغربية ومسيرة المقاومة من خلال مُناصرة المطالبات بالأصالة والهوية الأصلية. وكثيراً ما كانت أشخاصُ النساء، وبصورةٍ مأسوية، الميدانَ الذي تجري فيه هذه الأسئلة وغيرها، ويكون العنف هو الشكل النهائي الذي يمكن أن يتخذه هذا النزاع.

اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم: الجهاد و(إعادة) تأويل النصوص

سكن عُثمانُ الغازي وفرقتُه من المحاربين الأتراك، نحو عام (١٣٠٠م)، مع الدراويش الصوفية في براري الأناضول. حَلم مؤسِّسُ ما أصبح السلالة العثمانية بأنَّ القمر خرج من فم رجلٍ مقدَّس ومرَّ إلى صدره. نشأت شجرة كبيرة من صدر المحارب، وانتشرت أغصانها في جميع أنحاء العالم.

كان التقليد الشرعي لما قبل الحداثة مُنتشراً بتنوعه. كان أحد المفاهيم المشتركة هو الافتراض الخامد ولكن الكليّ: أنَّ مصيرَ الإسلام في نهاية المطاف واضحٌ. وبغضِّ النظر عن نُدرة أو عدم جدوى أو حتى عدم استحسان الحرب المقدسة ضد الأعداء غير المسلمين؛ فقد اتفقت جميعُ المذاهب الفقهية على أن من الواجب الجماعي على الحُكْمِ الإسلامي توسيعَ حدود دار الإسلام.

انتهت هذه السرديةُ ما قبل الحداثية للجهاد فجأةً مع وُصول القوى الأوروبية. لقد مكَّنت قُوةُ الصناعة وأجهزة إعادة الهيكلة الكلية للدولة والمجتمع جيوش وأساطيل بريطانيا وفرنسا وروسيا وهولندا من احتلال مساحات كبيرة من الأراضي المسلمة. أنهى ذلك أي ادعاء للديناميكية القديمة التي كانت دار الإسلام فيها موجودةً في حالة من الثبات، والتوسع

= القاري، **نسيم الرياض شرح شفاء القاضي عياض**، ٤ ج (بيروت: دار الكتاب العربي، [د. ت.])، ج ١، ص٣٦٤.

المستمر والوشيك في الأراضي غير المسلمة، مع مُعاهدات السلام والهدنات التي اعتبرت مجرد استثناءات لهذه القاعدة. ومن شمال أفريقيا إلى الهند، واجه العلماء والحكام المسلمون في القرن التاسع عشر انقلاباً في توازن السلطة، إذ ادَّعى الحكامُ الاستعماريون ـ الذين كانت لديهم القوة العسكرية الكفيلة بتحدي أي أمل في النجاح ـ سيادتَهم المشروعة على أراضيهم وفقاً لنظام المعاهدات والتفاهُمات القانونية التي رتبوها.

وفي مُواجهة جبروتِ النظام الاستعماري الذي لا يُقاوَم، أعاد بعضُ عُلماء المسلمين النظرَ في واجب الجهاد. قد يكون هذا مهمةً صعبةً بالنسبة إلى المنهجية التأويلية لعلماء ما قبل الحداثة، فقد كان الجهاد واجباً شرعياً تمتع بإجماع لا مُخالف له في نظام تشريعي كان يعتبر مثل هذا الإجماع مُلزماً. ومع ذلك فقد طوَّر الإصلاحيون، مثل عبده ورضا، منظوراً للشريعة يسمح بكسر القيُود المفروضة على ثقافة الإجماع هذه. لقد بنوا على مدرسة الإحيائي الحنبلي القروسطي ابن تيمية، ومفهومه حولَ أنَّ الإجماع لا يوجد إلا بين المسلمين في عصر الصحابة. أما بعد ذلك فقد كان من المستحيل التحقُّقُ من ثُبوت الإجماع. أعاد رضا تجهيزَ هذه الفكرة، إلى القول بأن الإجماعات اللاحقة يمكن أن تنقض جميع الادعاءات السابقة عن الإجماع، مادام أنها تعزز المصلحة العامة الواضحة، وأنه لا يمكن في العالم الحديث إعلان الإجماع إلا عن طريق أولئك المفكرين الإسلاميين الذين لديهم فَهْمٌ حقيقي للتحديات السياسية والاجتماعية لهذا العصر[١٢].

حلت بالهند أزمةٌ كبيرة عام (١٨٥٧م). ففي أعقاب ثورةٍ فاشلة قام بها كل من الهندوس والمسلمين والجنود الهنُود ضد الحكم البريطاني، بدأ الراج[*] تهميشَ المسلمين في الجيش والإدارة خشية العنف المتطرف الذي كان سمةً للمسلمين لا يمكن إنكارها. كان السير سيد أحمد خان ـ وهو

(١٢) محمد رشيد رضا ومحمد عبده، **تفسير المنار**، ١٠ ج، ط ٢ (بيروت: دار المعرفة، ١٩٧٠)، ج ٥، ص٢٠١ ـ ٢٠٩؛ وتقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **مجموعة الفتاوى**، تحقيق سيد حسن العفاني وخيري سعيد، ٣٥ ج (القاهرة: المكتبة التوفيقية، [د. ت.])، ج١١، ص١٩٦.

(*) الراج: لقب للهند في حقبة الاستعمار البريطاني، ويطلق على الحكم في الهند عموماً (المترجم).

أحد الحداثيين الإسلاميين الذين اعتقدوا أن الإسلام يجب إصلاحه من أجل استمراره ـ يقول إنه لا يجوز للمسلمين تحت الحكم البريطاني أن يتمردوا على حُكامهم البريطانيين. لقد فهم أن أوامر القرآن بشن الحرب لم تكن من حيث وجوبها إلا رداً على الاضطهاد الديني؛ ولم تكن تكليفاً بالهجُوم الشامل ضد غير المسلمين، حتى لو حكموا السكان المسلمين. وكي يدلل على ذلك استشهد بحديث يحظى بقبول واسع، أنه عندما كان النبي ﷺ يُعِدُّ للدخول في معركة مع قبيلة ما، فإنه كان ينتظر حتى صباح اليوم للاستماع لنداء الصلاة في مُعسكر العدو؛ فإذا سمع هذا فإنه دليلٌ على أن المسلمين يُمارسون دينهم بين العدو المضيف، فحينئذ لا يُقيم الحرب عليهم. وقال خان إن النظام البريطاني سمح للهنود المسلمين بممارسة دينهم بحرية، وعلى المسلمين أن يقبلوا الحكم الاستعماري بناءً على ذلك(١٣).

كانت انتقادات أوروبا للإسلام كأيديولوجية تبشر بالحرب المقدسة تُقلق العديد من العلماء في عالم البحر الأبيض المتوسط، مثل عبده ورضا. لقد قالا إنَّ العقيدة الأصلية الصحيحة للجهاد في وقت النبي ﷺ كانت للدفاع ضد العدوان أو الاضطهاد الديني فقط، وإنّ جميعَ الحرُوب التي خاضها مُحمد ﷺ كانت دفاعيةً في طبيعتها. تمكن رضا من الانفصال عن الإجماع الشرعي التقليدي على الجهاد، وتجاهل الأحاديث الأكثر ميلاً للقتال، بسبب منهجه الإصلاحي. وقال إن الإسلام والشريعة لا يُعرفان إلا من خلال القرآن، وقليل من الأحاديث «المروية على نطاق واسع ومنتشر»، و«السنة الحية» للممارسة الإسلامية الكلية. وأضاف في دفاع منشور ومُترجَم على نطاق واسع عن القرآن كنص مقدس صحيح، أن الإسلام دعا إلى علاقات سلمية بين الأمم، وسمح للجميع بالعيش، وممارسة شعائرهم الدينية في سلام. وكان الفتح الإسلامي في وقت مبكر لشبه الجزيرة العربية استثناءً من ذلك، وخلقاً فريداً للمهد اللازم والمساحة الآمنة للإسلام كي يزدهر.

قلب هذا التأويلُ الإصلاحي للقرآن والأحاديث المذهبَ الكلاسيكي

---

(١٣) **صحيح البخاري**، كتاب الجهاد والسير، باب دعاء النبي الناس إلى الإسلام والنبوة، و Sir Sayyid Ahmad Khan, *Review on Hunter's Indian Musalmans* (Lahore: Premier Book House, [n. d.]), p. 81.

للجهاد، وقرأ مقاطعَ القرآن حول الحرب في سياقاتها بدلاً من استخدام «آية السيف» لنسخ مبادئ الوحي عن التناسُب [في العدوان] والرحمة والرغبة في السلام. وكشفت الكتابة عقب النظام الأوروبي عن دمويته في الحرب العالمية الأولى، فأشار رضا إلى أن القومية الأوروبية والحرب الألمانية كانت هي الجاني الحقيقي في إثارة العنف العالمي(١٤).

وقد أدَّى ذلك إلى إعادة قراءة النصوص الخاصة بالجهاد بطريقة مُماثلةٍ للتقليد الغربي حول نظرية الحرب العادلة. وقد أثبتت هذه القراءة أنها أكثر جاذبيةً للحكام المسلمين في دُول مثل مصر، التي كانت تحاول التحديثَ أولاً تحت الحكم الاستعماري، ومن ثم داخل منظومة الأطلسي للقانون الدولي. وعززت الحكُومة المصرية منذ أربعينيات القرن العشرين وما بعدها الروح العامة لنهج عبده فيما يخصُّ الإسلام، وذلك بتعيين أنصار هذه الرؤية الإصلاحية في أعلى المناصب الدينية.

ومع ذلك فإنّ العديدَ من القراء كانوا أكثر مُوافقةً لسردية الجهاد التي أنشأها أولئك الفاعلون الذين عملوا ضد هذه الدول الحداثية وخارج النظام الدولي الذي قبلته. لقد أدت الحقائق غير النصية للتوازن الجديد للقوى، وتدابير الحكم الحديثة، بالإصلاحيين، مثل رضا، إلى إعادة قراءة النصوص وإصلاح الخطاب ما قبل الحداثي حول الجهاد وفقاً لذلك. ولكن بالنسبة إلى أسامة بن لادن والحركات الجهادية في الأربعين عاماً الماضية، فإن واقعَ العالم الحديث لم يكن «حقيقيّاً» بما يكفي ليغطّي على النظرة التي تركّز على النصوص في مذهب الجهاد الكلاسيكي. بدلاً من ذلك، فبالنسبة إلى الجهاديين، فإن الحقائقَ الحديثة شَحَذَتْ فحسبُ الفهمَ الكلاسيكي للقرآن والأحاديث. قزَّمت قراءتهُم للنصوص المقدسة ضد السياسة الدولية الزمنَ، ونقلتهم إلى القرون الوسطى في العالم الحديث. كان وضع المسلمين في الجغرافيا السياسية الحديثة في رأيهم يُلابس تماماً ظُروف دعوة محمد ﷺ الأصلية للجهاد.

وجدت هذه العقيدةُ المتطرفة للجهاد أُسساً دينيةً في القراءة الأولية،

---

(١٤) Rashid Rida, *The Muhammadan Revelation,* translated by Yusuf T. DeLorenzo (Alexandria, VA: Al-Saadawi Publications, 1996), pp. 121 and 137-138.

يعتمد رضا على الآيات القرآنية: «سورة البقرة»، الآية ١٩٠، و«سورة الحج»، الآيتان ٣٩ ـ ٤٠.

وغير المتوازنة، للقرآن والأحاديث. فقد أباح الله لأتباع محمد ﷺ أن يُحاربوا أولئك الذين «أخرجوهم من ديارهم»، أو اعتدوا عليهم. فهل كان من غير المشروع رفع السلاح على الإسرائيليين في طردهم للمسلمين من ديارهم في فلسطين، أو في أعقاب الغزو السوفياتي ومن ثم الأمريكي لأراضي المسلمين؟ منعت عقيدةُ الجهاد الكلاسيكية، استناداً إلى أدلة حديثية قوية؛ القتلَ العمْدَ للمدنيين، بالإجماع (منع بعضُ العلماء مثل مالك والأوزاعي حتى إحداث «الأضرار الجانبية»)؛ إلا أن بن لادن اعتبر أن البنتاغون هدفٌ عسكري، ومركز التجارة العالمي جهاز رمزي حيوي للنظام الإمبريالي الرأسمالي الذي قمع المسلمين. علاوةً على ذلك، فإذا جاز للمسلمين مُحاربة أولئك الكفار الذين ذبحوا المسلمين بسبب دينهم، فماذا عن الحكُومات التي من المفترض أنها مُسلمة والتي نحَّتِ الشريعةَ جانباً لصالح القوانين الغربية والاستهلاكية، والتي سجنت المسلمين الأتقياء وأعدمتهم(١٥)؟

كانت العقيدةُ المتطرفة الجهادية المتمثِّلة في بن لادن وغيره سليلاً مُشوهاً، إلا أنه يمكن التعرفُ عليه؛ للإحيائية المسلحة، التي نشأت في حركات الوهابية وسوكوتو. فهم أيضاً قد سوَّغوا جهادهم التوسُّعيَّ (ومعظمه ضد المسلمين الذين يصفونهم بالمرتدّين)، ليس من خلال التأويل الفنّي للنصوص، ولكن عن طريق تخيُّل أنفسهم في السياقات الأصلية لهذه النصوص نفسِها، حيث الموحِّدون الأوائل يُطَهِّرون معاقلَ الإسلام. لقد خلقوا مُخططات سوداء وبيضاء تبرر توسعاً لا نهاية له عند تطبيقها على العالم من حولهم. سمح لهم سد تقنيات النظرية الفنية للشريعة بقسوة على واقع العالَم الشائك بمهاجمة المسلمين المخالفين والكفار المشركين على حد سواء. وفي نظر هذه الحركات الإحيائية المسلحة أصبح أولئك الذين ساعدوا العدو أهدافاً مشروعةً أيضاً(١٦).

---

(١٥) Bruce Lawrence, ed., *Messages to the World: The Statements of Osama Bin Laden,* translated by James Howarth (London: Verso, 2005), pp. 28, 119 and 124-125.

(١٦) Ibid., pp. 93 and 122, and D. M. Last and M. A. Al-Hajj, "Attempts at Defining a Muslim in 19th-Century Hausaland and *Bornu,*" *Journal of the Historical Society of Nigeria,* vol. 3, no. 2 (1965), pp. 231-240.

(اعتماداً على **القرآن الكريم**، «سورة المائدة»، الآية ٥١). أنا مدين لأمي، الدكتورة إيلين براون، ومجموعتها المذهلة من المواد، ببعض هذه المصادر غير المعروفة.

وجدت هذه النزعةُ الإحيائية المسلحة في منتصف القرن العشرين تعبيراً جديداً أكثر تجريداً وتسييساً في القراءة الأدبية والمؤثرة للنصوص الإسلامية على يد سيِّد قُطب، الناقد الأدبي المصري الليبرالي الذي تحول إلى إسلامي. فعقب مُحاولة اغتيال الإخوان المسلمين المزعومة للرئيس المصري الجديد، جمال عبد الناصر، عام (١٩٥٤م)، وجد قُطب نفسَه في السجن برفقة العديد من الإخوان المسلمين. ظلَّ قُطب في السجن لأكثر من عقد من الزمان، يعاني من الانتهاك والتعرض للتعذيب، ويكتبُ تأملاتِه حول القرآن التي ستنشر يوماً ما وتعتبر من التفاسير الأكثر قراءةً على نطاق واسع في العالم العربي. وفي حين كان التفسير الكلاسيكي منهجيّاً ومتسلسلاً، ومتأثراً بالتحليل النحوي الدقيق، مع أسباب النزول وأقوال العلماء؛ كان «**في ظلال القرآن**» انغماساً حميماً في النصِّ المقدَّس، وكان سلساً ومؤثراً. لقد كان استنشاقاً لروح القرآن من أجل التوحيد الجذري والنقد الثوري للنظام العالمي الجديد، ودعوةً للقارئ إلى ترك الدنيا لأجل الثورة والتحول الداخلي للروح. في العالم الجديد، تصور قطب أن الإنسان سيكرم ويتحرر من خلال الخضُوع الكلي لله.

وبقدر ما كان تفسيرُ قطب للقرآن عميقاً جداً أكثر من كونه مجردَ دعاية سياسية، فقد كانت بياناته الراديكالية التي أنتجها في السنوات التي سبقت إعدامه عام (١٩٦٦م) بمثابة التحفيز السياسي. ففي مجموعته الأساسية من المقالات، والتي وُزِّعت أوّلاً سراً، وفي وقت لاحق نُشرت معاً **كمعالم**، أعادت قراءته للقرآن والأحاديث صياغة العالم المعاصر كعصر من «عصُور الجاهلية» في فترة ما قبل الإسلام، حيث تسود الوثنية مرةً أخرى. إن الغرب وعملاءه الدكتاتوريين يحكمُون من خلال أنظمة مُستغلة تُخضع الإنسان للإنسان. والرسالة القرآنية هي دعوة إلى التحرر من خلال الخضُوع لله، والجهاد هو كفاح شامل لإسقاط أصنام الاستبداد البشري والظلم وجحُود الله.

يتمثَّل جوهرُ تأويل سيد قطب في آيات القرآن الخاصة بحاكمية الله المطلقة: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [الأنعام: ٥٧]، و﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤]. وقد تأثَّر بشدة بالفكر الإسلامي للأيديولوجية الهندية (الباكستانية في وقتٍ لاحق) لأبي الأعلى المودودي،

فقد قرأ مِثْلَه هذه الإعلانات [القرآنية] كإدانةٍ للعلمانية وإخضاع الشريعة للأنظمة المتقلبة، التي هي من صُنع الإنسان(١٧).

وبالنسبة إلى الغالبية العظمى من المسلمين المصريين (وغيرهم من العرب) الذين استغرقوا في **ظلال** سيد قطب **ومعالمه** بمجرد أن وصلتْ إلى المطابع في بيروت والقاهرة (بعد فك الحظر عنها في مصر عام ١٩٧٥م)، فقد كان صوته دعوةً شاعريةً إلى مجتمع أكثر عُمقاً إسلامياً، يُعاد تشكيله وتمكينه. وكان جهاده وإنكاره للكفر بمثابة مجاز عن التغلب على اضطهاد المسلمين من خلال الإيمان الشامل.

أما بالنسبة إلى الأقلية الصغيرة، فقد حوّلت كتاباتِ سيد قطب - خصوصاً إدانته «للحكم بغير ما أنزل الله» - الرغبةَ لإحياء الإسلام إلى عقيدة سياسية راديكالية. أخذت العودة إلى القرآن وتعاليم النبي ﷺ بُعداً جديداً من الجهاد ضد الأنظمة العلمانية في العالم الإسلامي، ورُعاتها الكفار في الغرب. تجلت أصداء فكر قطب بوضوح في أيديولوجيات الجماعات الجهادية: مثل تنظيم القاعدة(١٨). سيطرت وجهة النظر الكونية حول قتال الأعداء الصليبيين، وما يُسمى بالأنظمة الإسلامية التي ترفضُ الحكم المطلق للشريعة، على خطابات أسامة بن لادن وحواراته؛ فقد كتب أن «ما يحدث لنا هو ما نجده في كتاب الله وحديث النبي ﷺ»، مالئاً خُطَبه بآية السيف في الحث على الجهاد(١٩).

إنّ استخدامَ بنِ لادن للقرآن والأحاديث لتسويغ مسارِه يتطلب دراسةً بطول الكتاب في حد ذاتها. إلا أن جهاده «الأول»، رغم ذلك، هو مثال توضيحي على الطريقة التي أدى بها تخطيطه الساذج للنصوص بناءً على تصوره للجغرافيا السياسية الدولية، إلى التبسيط الإجمالي للتراث التأويلي الغنيّ في الإسلام. فقد كان العديد من العلماء من داخل المؤسسة الدينية

---

(١٧) Sayyid Qutb, *Milestones*, pp. 58, 77, 83 and 93.

(١٨) انظر على سبيل المثال:

Bernard Haykel, trans., "Al-Qaeda's Creed and Path," in: Roel Meijer, ed., *Global Salafism* (New York: Columbia University Press, 2009), pp. 52-54.

(١٩) Lawrence, ed., *Messages to the World: The Statements of Osama Bin Laden*, pp. 28, 61, 115 and 124-125.

المحافظة في المملكة العربية السعودية ينتقدون الأسرةَ الحاكمة بسبب الحياة الليبرالية، والسماح للعادات الغربية باختراق المجتمع السعودي، والشراكة الوثيقة مع الولايات المتحدة، حامية إسرائيل التي لا غنى عنها. ولكنّ انتقاداتِ بن لادن كانت قاسيةً للغاية وعلنيةً للحكُومة السعودية بسبب سماحها بوجود القوات الأمريكية على الأراضي السعودية. لقد بلغ عددُهم ذروته فيما يربو على نصف مليون بعد أن طلب السعوديون الحماية العسكرية الأمريكية من صدام حُسين عام (١٩٩٠م). واتهم بن لادن أيضاً بالوصُول إلى عتبة العنف عام (١٩٩٦م) عندما هزت الانفجارات البعثة العسكرية الأمريكية في الرياض، ومجمعاً سكنيّاً للجيش الأمريكي في الخبر، على الساحل الشرقي للمملكة.

ليس من الصعب فَهْمُ غضبِ العديد من العلماء السعوديين على وجود القوات الأمريكية على أرض بلادهم. كان غضبهم بسبب تحالف حكومتهم مع الولايات المتحدة والسماح للقوات غير المسلمة باستخدام بلدهم كقاعدة لشن هجمات على إخوانهم المسلمين مُنذ حرب الخليج الأولى وما بعدها. إنه لمن قبيل التبسيط والسَّذاجة شرح الجهادية على أنها مجرد نموٍّ لا مفرَّ منه لنصوص الإسلام المقدَّسة «العنيفة»، أو على أنها ليست أكثر من مجرد تفسير مُجحف ناجم عن سُوء الفهم المأسوي. لا يمكن فَصْل ذلك عن السُّخط الاقتصادي، والسياق المحيط لقوة الولايات المتحدة العالمية، والنفوذ الأمريكي، والأعمال العسكرية ضد العالم الإسلامي، والأهم من كل شيء، الجرح الدامي للصراع الإسرائيلي الفلسطيني. إلا أن بن لادن أسس، على الرغم من ذلك، اعتراضه المباشر على الولايات المتحدة والسياسة السعودية على النصوص الإسلامية، وما اعتبره تجاوزَ الحكومة السعودية الفظيع والواضح للشريعة. فقد بدأ عام (١٩٩٦م) إعلان الجهاد ضد الأمريكيين الذين يحتلّون أرض الحرمين الشريفين بحديث من **صحيح البخاري**: وهو جزء من وصية النبي ﷺ وهو على فراش الموت بقوله: «أخرجوا المشركين من جزيرة العرب»[٢٠].

لم يكن بنُ لادن غريباً على التقاليد الكلاسيكية للعلُوم الإسلامية؛ فهو

(٢٠) Ibid., p. 24.
انظر أيضاً: **صحيح البخاري**، كتاب الجهاد والسير، باب هل يُستشفع إلى أهل الذمة.

يقتفي أحياناً أثر سُلطة حنابلة القرون الوسطى: مثل ابن تيمية وابن قُدامة في خُطبه ومقابلاته. وكان الأمرُ النبوي الذي استدل به ثابتاً بشكلٍ جيد، ولم يقتصر أمره بالطرد على الوثنيين العرب وحدهم. ففي حديثٍ صحيح آخر، رُوي عن محمد ﷺ أنه قال: «لأخرجنَّ اليهودَ والنصارى من جزيرة العرب، حتى لا أدَع إلا مسلماً». لم يحدث ذلك حتى عهد الخليفة الثاني، عمر بن الخطاب، الذي استجاب للأمر النبوي وطرد اليهود من واحة خيبر شمال المدينة من الحجاز.

يصبح التسويغُ الإسلامي لجهاد بن لادن المبكر أكثرَ ضبابيةً بكثير عندما يبحث المرء عن كيفية تأويل عُلماء المسلمين لتفاصيلِ أمر النبي ﷺ سابق الذكر. تبدو «جزيرة العرب» كوحدة جُغرافية واضحةً على خرائط اليوم، ولكن تحديدها في القرون الوسطى كان أضيق، وكان وضعها الشرعي محلَّ جدل. فقد أشار البخاريُّ إلى أنها منطقة المدينتين المقدستين في مكة والمدينة، ثم تمتد جنوباً إلى جبال اليمن، وشرقاً عبر التلال الصخرية للحجاز إلى واحات وسط الجزيرة العربية في اليمامة (بالقرب من الرياض حالياً). ومن هُنا خَلُص مالكٌ أن عمر لم يطرد اليهودَ من واحة تيماء في شمال الحجاز لأنها لم تُعتبر جُزءاً من «جزيرة العرب». في القرون اللاحقة كان التجار المسيحيون يُرافقون قوافل الحج من سوريا وصولاً إلى الحجاز ثُم يسافرون لمدة ثلاثة أيام إلى المدينة. وعلاوةً على ذلك، اعترف علماءُ القرون الوسطى أن «جزيرة العرب» لا تشمل اليمنَ، حيث ازدهرت المجتمعات اليهودية هُناك مُنذ بداية الإسلام[(٢١)].

وكان هناك أيضاً خلافٌ واضح بين المذاهب السُّنية الفقهية بشأن الأحكام التي تحكم منطقةَ «جزيرة العرب» الحصرية. كان الخليفة عُمر قد سمح للَمسيحيين واليهود والزرادشتيين بثلاثة أيام في كلِّ عام للشراء والبيع من أسواق المدينة. ومن ثم يرى المذهبُ الشافعي أنه لا يجوز استقرار

(٢١) **سنن أبي داود**، كتاب الخراج والإمارة والفيء، باب في إخراج اليهود من جزيرة العرب؛ شهاب الدين أبو الفضل بن حجر العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، تحقيق عبد العزيز بن عبد الله بن باز ومحمد فؤاد عبد الباقي، ١٦ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧)، ج ٦، ص ٢١٠، و H. A. R. Gibb, trans., *The Travels of Ibn Battuta,* 3 vols. (New Delhi: Munshiram Manoharlal, 2004), vol. 1, p. 163.

[استيطان] الكفار في المنطقة الواقعة بين مكة والمدينة واليمامة، ولكن يسمح لهم بالدخول بإذن لمدَّةٍ تصِلُ إلى ثلاثة أيام في المهمات الدبلوماسية أو إذا كانوا يحملون سِلعاً حيويةً. ويُحْظَرُ عليهم فقط دخول المسجد الحرام في مكة، حيث تُوجد الكعبة. أما أغلب الحنفية فكانوا على النقيضِ من ذلك، إذ أجازوا للكفَّار، حتى أولئك الذين من خارج «دار الإسلام»، بالعيش في الحجاز، ودخُول الحرم المكي، والبقاء هُناك كمسافرين، شريطة ألا يستقروا. كما يمكن السماح للأفراد بدخُول الكعبة[٢٢]. الأهم من ذلك، فقد استضافت «جزيرة العرب» التي ادعى بن لادن أن النبي ﷺ أمر بطرد الكفار منها القليل جداً منهم في الواقع. فقبل تفجيرات (١٩٩٦م) لمنشآت الولايات المتحدة، كانت مُعظم القوات الأمريكية بالقرب من الساحل الشرقي للبلاد، بعيداً عن الجيب المحظور.

وفي حين كان بنُ لادن وقياداته في القاعدة يكيفون قراءاتِهم للقرآن والأحاديث لإضفاء الشرعية على انخراطهم في الصراعات الجيوسياسية، كان الجهاديون الآخرون يُدركون كيف كانت قراءاتهم سطحيةً. سحق القمعُ العنيف للإخوان المسلمين في مصر في ظلِّ حالة القومية العربية لستينيات القرن العشرين سحق التنظيمَ هُناك. وبعد الشعور بالقلق إزاء زيادة التبشير الشيوعي في مصر خلال السبعينيات، بدأ الرئيس أنور السادات في السماح للنشاط الإسلامي كموازنة أيديولوجية. صُدم طُلاب الجامعات الذين شكلوا «الجماعات الإسلامية» الحيوية في حُرية السبعينيات الجديدة، عندما كشفت الاحتجاجات ضد السياسات الاقتصادية والسياسية الحكومية عن حُدود التسامح عند السادات.

فبعد اعتقال قوَّات الأمن المصرية لهم في السجون، وبوحشية في كثير

---

(٢٢) محيي الدين زكريا النووي، **منهاج الطالبين**، تحقيق محمد طاهر شعبان (جدة: دار المنهاج، ٢٠٠٠)، ص٥٢٦؛ عبد الوهاب الشعراني، **الميزان الكبرى**، ٢ ج في ١ (القاهرة: مطبعة زهران، [د. ت.])، إعادة طبعة لطبعة: القاهرة: المكتبة الكستلية، ١٨٦٢، ج ٢، ص٢١١؛ محمد أمين بن عابدين، **حاشية رد المحتار على الدر المختار**، ٨ ج (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٢)، إعادة طباعة لطبعة القاهرة، مصطفة البابي الحلبي، ١٩٦٦، ج ٤، ص٢٠٨؛ ومحمد بن إبراهيم بن المنذر، **الإشراف على مذاهب الفقهاء**، تحقيق أبو حماد صغير أحمد الأنصاري، ١٠ ج (مكة: مكتبة مكة الثقافية، ٢٠٠٤)، ج ٤، ص٥٦.

من الأحيان؛ رجع الأعضاءُ القياديون للجماعات الإسلامية، وعلى الخصوص الجماعة الإسلامية، إلى كتابات سيد قطب من منظورٍ جديد. لقد قرع أسماعهم توصيفه للحكُومة المصرية على أنها انبعاث للوثنية الجاهلية لما قبل الإسلام، كنبوءة عندما عذب محققو السجن الناشطين الشباب على ما اعتبره الضحايا مجرد إيمانهم الصادق بالإسلام. وعندما كان يدعو السجناء الله أثناء التعذيب، كان حُرَّاس السجن يسخرون منهم بعبارات مُؤلمة مثل: «أحضر الله هُنا، وسوف نضعه في زنزانة أيضاً». خَلُصَ ناشطو الجماعة إلى أنهم كانوا يُواجهون حقاً أعداء الله الخلص تماماً كما كان النبيُّ ﷺ يفعل[٢٣]. تحولوا هم والجماعات الإسلامية الأخرى إلى العنف ضد الدولة الكافرة. تعاونت الجماعة الإسلامية وكوادر أُخرى صغيرة تسمى جماعة الجهاد على اغتيال السادات، وعلى انتفاضةٍ فاشلة ضد الحكومة في صعيد مصر عام (١٩٨١م). نفَّذت الجماعة الإسلامية المسلحة هجماتٍ متفرقةً ومروعةً على مصالح الدولة والمواقع السياحية خلال أواخر التسعينيات، مُنغلقين على موقف العين بالعين المدمر مع الأجهزة الأمنية المصرية.

وعلى الرغم من سجنهم لمدة ما يقربُ من عشرين عاماً، قضى قيادات الجماعة الإسلامية وقتهم في قراءة ومراجعة الكتابات الكلاسيكية للفقه الحنبلي وكتب ابنُ تيمية، وأعادوا تقييم القراءة البلاغية للقرآن والأحاديث التي ميزت كتابات سيد قطب في ضوء تفاسير العلماء الكلاسيكيين. وحرصاً على وضْع حدٍّ لصراع مدمِّرٍ وغير مُجْدٍ مع الدولة، بدأ أعضاء الجماعة الإسلامية المسجونون التفاوضَ على وقف إطلاق النَّار مع الحكُومة المصرية في عام (٢٠٠٢م) في مُقابل تحسين الظُّروف في السجون وفي عام (٢٠٠٦م) أُطلق سراحُ الكثير منهم.

أصدر كبارُ المفكرين في التنظيم أثناء وُجودهم في السجن عام (٢٠٠٤م) مجموعةً من الكتيبات الموجزة والميسرة، بعنوان «**سلسلة تصحيح المفاهيم**»، والتي أدانت التطرف العنيف على أساس التفسير السليم للنصوص. وقد حذر هؤلاءِ الإصلاحيون في الجماعة من أن السبب الرئيس

---

(٢٣) ناجح إبراهيم عبد الله وعلي محمد علي الشريف، **حرمة الغلو في الدين وتكفير المسلمين**، تحرير كرم زهدي (الرياض: مكتبة العبيكان، ٢٠٠٤)، ص٨ ـ ٩.

للتطرُّفِ الديني هو القراءة الحرْفِية للقرآن والأحاديث، دُون الرجُوع إلى العلماء الثقات كمرشدين، أو فهم المبادئ العامة للشريعة.

والأهمُّ من ذلك أن هذه الكتيبات قد أحاطت بالمسوغات الرئيسة للهجمات الجهادية على المسلمين الآخرين. فوفقاً لأولئك الذين تبنوا وجهة نظر الجهاديين، فإن الدول وحتى تلك الشعوب المسلمة التي لم تطبق أو تعش وفقاً لأحكام الشريعة الإسلامية، ومن ثم «تحكمُ بغير ما أنزل الله»؛ يُعلنون أنفسهم كمرتدين - مع عواقب ذلك المميتة. عالجت هذه الكتيباتُ الخاصة بالجماعة هذا الفهمَ المتطرف باللجُوء إلى التأويلات التي أشار إليها الترمذي منذ أكثر من ألف عام. فالكفر بعدم الحكم بما أنزل الله، أو حتى بقتال المسلمين الآخرين، هو إدانة خطابية للمعصية والإثم، وليس طرداً من جماعة المسلمين - «كفرٌ دُون كُفرٍ»[٢٤]. واستناداً إلى أعمال ابن تيمية وتلاميذه - النسب الذي لا تشوبهُ شائبة بين السلفيين والقتاليين - فقد شرحوا كيف يأخذُ الكفر صيغةً أكبر وأصغر. فالأول يُخرج الشخص من الإسلام كمرتد. إلا أن ذلك لا يكون إلا لمن يُنكر شيئاً «معلوماً من الدين بالضرورة»، وهو الأركان الأساسية التي وردت في النص القطعي ثُبوتاً ودلالةً، التي اتفق عليها العلماء بالإجماع، والمعروفة جيداً بين جُموع المسلمين. فإنكار فرضية صلاة الفرد خمس مرات في اليوم والليلة، على سبيل المثال، من شأنه أن يمثل تلك الحالة. أما ترك الصلاة كسلاً فلا يوجب ذلك. والصيغة الأصغر من الكفر هي مجرد معصية، وليست جريمةً تستحق الموت[٢٥].

وجد الجهاديون التائبون أنَّ كبار العلماء السلفيين في ثمانينيات القرن العشرين وتسعينياته يحذِّرون من الحرفِيّة المشوهة للمتطرفين منذ عُقود. اعتنق

---

(٢٤) واعترض القليل من الإصلاحيين الإسلاميين، كأحمد شاكر، القيادي في دعوة الحركة السلفية في مصر، وسلمان العودة (في مرحلة سابقة من شخصيته)، على استعمال تفسير ابن عباس كرخصة في قبول القانون غير الشرعي [الوضعي]، وجادلوا أن ابن عباس قصد بكلامه القاضي الذي يضل في حُكمه لا يأثم إثم من حكم بغير ما أنزل الله، وليس أن المسلمين يمكن أن يقبلوا نظاماً قانونياً على أنه أفضل من الشريعة.

(٢٥) عبد الله والشريف، **حرمة الغلو في الدين وتكفير المسلمين**، ص٥٦ - ٥٧، ١١٢ - ١١٣، ١١٦ - ١١٨، ١٦٠.

هؤلاء المشايخ السلفيون الكمونَ السياسي، اعتماداً على تعاليم أهل السُّنة الأوائل مثل ابن حنبل، القائمة على الحديث، فرفضوا التنظيمات والتمرد ضد الدولة. يتجسد ذلك في عالم الحديث السوري ناصر الدين الألباني، الذي أعرب عن اعتقاده أنه يجب على المسلمين التركيز على تنقية [تصفية] مُعتقداتهم وممارساتهم، وأن الله سيجلب النصرَ على قُوى الباطل والكفر في الوقت المناسب. وقد أكدوا تماماً على عقيدة الجهاد الكلاسيكية، ولكن هذا المذهب يسمح بإعلان الجهاد فقط تحت راية الحاكِم ونظام الحكم الإسلامي. فلم يكن الجهادُ مهمةً شخصيةً يتناولها أفراد غاضبون، أو فاعلون غير حكوميين. ولا يجوز أن يُتعرض للزوار غير المسلمين بالأذى في بلاد المسلمين، وحتى أفراد الجيُوش الأجنبية، لأنهم حصلوا على إذن من الدولة بأن يدخلُوا البلد[٢٦].

وكثيراً ما اعترض الشبابُ المتَّقِدُ الذي يحضرُ محاضراتٍ لعلماء السلفية، مثل الألباني، بأن النبي ﷺ قد علَّم الناس أن: «من رأى منكم مُنكراً فليغيِّرْه بيده؛ فإن لم يستطع فبلسانه؛ فإن لم يستطع فبقلبه؛ وذلك أضعف الإيمان». فهل يجِبُ على الشباب المسلم أن يرفعوا أيديهم لإنهاء الظلم والجور مِن حولهم بالقوة؟ أجاب المشايخ بالتفسير المعتمد من القرون الوسطى لهذا الحديث. فكما شرح النووي، فإن النصوص يجب أن تفسر وفقاً لمبادئ الشريعة الإسلامية المعمول بها، مثل حصر إعلان الجهاد في الدولة. فـ«تغيير المنكر باليد» أو عن طريق الإجبار هو من اختصاص الدولةِ وحدَها. أما «التغيير باللسان»، فهو من حق العلماء. ويجب على المسلمين العاديين أن يُنكروا المنكر فقط بقلُوبهم[٢٧].

---

(٢٦) ناصر الدين الألباني، **فتاوى الشيخ الألباني**، تحقيق عكاشة عبد المنان الطيبي (القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، ١٩٩٤)، ص٢٥٢ وما بعدها؛ الألباني، «حديث البخاري» محاضرة مسجلة ٥/ ١٩٩٠، على الرابط:

<http://www.islamway.com/?iw_s = Scholar&iw_a = lessons&scholar_id = 47>, (Last accessed 28 May 2004).

(٢٧) هذا التفسير للحديث هو من المدرس السلفي اليمني مقبل بن هادي الوادعي (ت ٢٠٠١م). انظر: مقبل بن هادي الوادعي، **مجموع فتاوى الوادعي**، تحقيق صادق محمد البيضاني ([د. م.: د. ن.]، ٢٠٠٥)، ص٧٤. انظر أيضاً: ملا علي القاري، **مرقاة المفاتيح**، تحقيق جمال العيتاني (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠١)، ج ٩، ص٣٢٤.

ليس للمرأة أن تقود: التمثُّل التاريخي للنصوص مقابل القانون الإلهي الغامض

وجد المصريون خليطاً من جُنون الحملات السياسية والتوتر الثوري من مُختلف المشارب السياسية في حُمَّى الاستعداد لأول انتخابات ديمقراطية حُرَّة لرئيس البلاد خريف عام (٢٠١١م) وربيع عام (٢٠١٢م). تنافس الإسلاميون والليبراليون وأنصار النظام القديم بشراسة لجذب انتباه الناخبين. لم يكن الوافد الجديد القوي على الساحة السياسية في مصر سوى الحركة السلفية، التي قضى عُلماؤها (كثير منهم من طُلاب الألباني) ثلاثين عاماً يتجنبون أسوأ عمليات القمع التي تُمارسها الدولة على الإسلاميين، عبر الوعظ بالنسخة السياسية الكمُونية القرُوسطية للتيمية المحافظة الإحيائية القائمة على الحديث. وكانوا قد بنوا كُتلةً غير مُكتملة من الأتباع في مساجد القاهرة ودلتا مصر. استهدف العلماء والدعاة السلفيون الآن حشد أتباعهم من أجل السياسة.

في كتيِّبٍ جيب ورقيٍّ رخيصٍ بعنوان: **كيف تختار رئيس الجمهورية**، كان يُعرض للبيع خارج العديد من المساجد، لخَّص الباحثُ السلفي راغب السرجاني المعايير الإسلامية المحافظة لرئيس مصر في المستقبل. وكان الشرط الأساسي أن يكون المرشح مُسلماً وملتزماً بتطبيق الشريعة الإسلامية، وإلا فإن الدولة سوف «تقع في حالةٍ من العداء مع الله». الشرط الآخر المهم هو كون الرئيس رجلاً؛ لأن النبي ﷺ قال في الحديث الصحيح: «لن يُفلح قومٌ ولوا أمرَهم امرأةً»[٢٨].

يُنظَر إلى الدعوة إلى الشريعة في الغرب بشيء من الارتباك والخوف، إذ يرافقها ومضاتُ وسائل الإعلام عن الغضب الملتحي وإحياء ذكريات مُنحسرةٍ عن محاكم التفتيش في القرون الوسطى. وعلى العكس من ذلك تُظهر استطلاعاتُ الرأي أن «الشريعة» ترتبط بالنسبة إلى المصريين بمفاهيم العدالة السياسية والاجتماعية والمساواة بين الجنسين. فقد أراد (٨٠ ـ ٨٧ بالمئة) من المصريين الذين شملهم الاستطلاعُ عام (٢٠١١م) الشريعة مصدراً

(٢٨) راغب السرجاني، **كيف تختار رئيس الجمهورية**، ط ٥ (القاهرة، أقلام للنشر، ٢٠١١)، ص١١ و٢٥.

للتشريع في البلاد. وحتى في خضم الفوضى السياسية في أوائل عام (٢٠١٣م) فإن (٥٨ بالمئة) من عُموم المصريين قالوا إن قوانين البلاد يجب أن تتبع القرآن بدقة[٢٩]. لا يستطيع إلا عدد قليل من المصريين، وحتى من السياسيين الإسلامويين، أن يشرح ماذا يعني ذلك بالضبط. تبدو مكانة الشريعة الإسلامية في وجدان المصريين مُشابهةً بشكل غريب للدستور بالنسبة إلى الأمريكيين. الجميع يُبجِّله، ولكن قلةً منهم قرؤوه بالكامل. ولا أحد دائماً يعرف ماذا يعني تطبيقه.

تنبع الدعواتُ إلى الشريعة في مصر وغيرها من بلاد المسلمين من فجوةٍ عميقة في نُفوس الناس. إن الهُتاف لأجل الشريعة هو تعبير بديل عن التوق إلى الكرامة والاستقلال والعدالة والسيطرة على مصير الفرد في عالم يسيطر عليه الغرباء والأجندات الخارجية. إنها العودة إلى الوراء.

كتبت خريجةٌ من كلية الحقوق في القاهرة إلى وزير العدل عام (١٩٥٠م) تشكو من أنها، لكونها امرأةً، لم يُسمح لها أن تكون وكيلة نيابة ـ وفي نهاية المطاف قاضيةً ـ في مصر، التي كان القضاءُ القانوني المدني فيها حينئذ مُستوحى من أوروبا. اشتكت أن هذا ليس أسلوباً لفهم دِينٍ وُلد من قِبل نساء، مثل عائشة، التي كانت واحدةً من رُواد رواية الحديث عن النبي ﷺ والتي كان أقرانُها الذكور يسعَوْن إليها كمعلمة لهم. حول الوزير الشكوى إلى العلماء في مصر. أثارت الرسالةُ جدلاً حول ما إذا كان يجوز للمرأة تقلُّدُ المسؤولية العامة، أو أن تكون في نهاية المطاف رئيسةً للحكومة. كان ذلك الجدل الذي جلب مرةً أخرى النصوصَ وتفسيرَها الصحيح إلى الصدارة.

كان أحد الذين ردوا على الرسالة: أحمد شاكر، رجل دينٍ في الأزهر وقاضٍ في محاكم الأسرة في القاهرة، آخِر حِصْنٍ للشريعة في قضاء مصر. كان شاكرٌ حلقةَ وصْلٍ مهمةً بين العلماء المصريين وعلماء الوهابية في

(٢٩) Dalia Mogahed, "What Egyptian Women and Men Want," *Foreign Policy* (10 March 2011), <http://www.foreignpolicy.com/articles/2011/03/10/whategyptian_women_ and_men_wan03> (last accessed 9 October 2012), and "Egyptians Remain Optimistic, Embrace Democracy and Religion in Political Life," *Pew Research Global Attitudes Project: Chapter 4,* <http://ww.pewglobal.org/2012/05/08/chapter-4-role-of-islam-in-politics/> (Last accessed September 2013).

المملكة العربية السعودية، إذ كان فكر ابن تيمية الإحيائي يشهد نهضةً جديدةً. وفي الواقع، كان شاكر شخصيةً مؤسِّسةً للحركة السلفية في مصر. وفي مقال صحفي رداً على هذه الرسالة اعترف شاكر بتعدد الآراء الشرعية فيما يتعلق بتولي النساء منصب القضاء؛ فيجيز الحنفيةُ لهنَّ ذلك في المسائل المالية، كما أجاز لهن بعضُ الفقهاء الأوائل القضاء بشكل عام. ولكن أصر شاكر على أن هذا ليس جوهر القضية المطروحة. فقد كان الخيار الذي واجهته مصر حقاً هو ما إذا كانت ستكون نظاماً مُسلماً تحكمُه الشريعة، أم أنها ستقبل الفصل الغربي للدين عن الدولة ونظامها القانوني. كشفت مطالب الناشطات النسويات، مثل كاتبة الرسالة، هذه اللحظة للاختيار بوضُوح.

عرف شاكر أنَّ النَوْع الذي ينتمي إليه ـ أي رجال الدين المدربين تدريباً تقليدياً ويعملون في المحكمة الشرعية ـ كانوا مُعَرَّضِين للخطر بالفعل. ظلت مصر اسميّاً، حتى الحرب العالمية الأولى، جُزءاً من الإمبراطورية العثمانية. ومع ذلك فقد اكتسبت أرضُ النيل الاستقلالَ فعليّاً تحت سُلالة ألبانية فاقت في كثير من الأحيان أساتذتَها الفخريين في إسطنبول في الإصلاح العسكري والاجتماعي والقانوني. فقد أصدرت الحكومة المصرية عام (١٨٨٣م) ـ مأخوذةً بالاندفاع العنيف نحو الحداثة وتحت الاحتلال العسكري البريطاني الجديد، وبشكل متسرّع ـ القانونَ المدني على أساس النماذج الأوروبية، واستناداً إلى قانون نابليون الفرنسي (في الواقع، جرت صياغته الأولى باللغة الفرنسية ثم تُرجم إلى العربية). واستأجر النظام الجديد للمحاكم الوطنية العديد من قُضاته من أوروبا. استمرت المحاكمُ الشرعية في إدارة العدل في مصر لعدة قُرون، وسمح لها بالاستماع إلى أي قضايا تُعرض عليها. وعبَّر العلماء عن أملهم في أن يكون القانونُ الأوروبي مُؤقّتاً لحين اعتماد القانون المستمَدّ من الشريعة. لكن الانتقال بعيداً عن عُلماء تطبيق قانون الله إلى القضاة الأوروبيين المدربين على تطبيق القانون العلماني كان قد بدأ[٣٠].

دعم الطابعُ الموحَّد، والشخصية الدولتية للقانون المدني الفرنسي، إرادةً مُتضافرةً لدُول مثل مصر والإمبراطورية العثمانية لتحقيق مزيدٍ من المركزية. لم تكن المحاكم الشرعية وتقاليدها القانونية اللامركزية تطبق ذلك. فمنذ فترة

---

(٣٠) Nathan Brown, *The Rule of Law in the Arab World* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1997), pp. 32-33.

العصور الوسطى، وفي بعض المناطق من العالم الإسلامي، تعايشت محاكم المذاهب الأربعة معاً. وحتى في المناطق الأقل تنوعاً من الناحية القانونية، مثل المغرب، فقد استطاع كبار القضاة أن يعتمدوا على الشريعة الإسلامية لتقديم الأحكام الأكثر إنصافاً. وخلافاً لهذا النظام الشرعي، المتنوع والسائل في كثير من الأحيان، شهد العالم العثماني في القرن التاسع عشر خطوةً نحو مزيد من التوحيد القياسي. وقد حدث ذلك أولاً في المحاكم الشرعية، حيث أصبح الاعتماد الوحيد على الحكم «المعتمد» الحنفي في أي قضية هو القاعدة. ولكن كان العلماء لا يزالون يتصرَّفون كقُضاةٍ. وعلاوةً على ذلك فإن تعدُّد كُتب الفقه الحنفي، وكون كل منها له رأيه فيما يمثل الحكم «المعتمد»، كان لا يزال يسمح لهؤلاء القضاة بالمرونة في البت في القضية. والأهم من ذلك أن العلماء كانوا لا يزالون مُشرفين على ذلك المجال، ومكلفين بتطوير القانون كلما تغير الزمن. إن هذا من شأنه أن يتغيَّر مع القانون المدني الرسمي الجديد الذي صاغه المحامون الأوروبيون المدربون لتطبيقه عن طريق القضاة الأوروبيين المدربين. وضع القانونُ مبادئَ وتوجيهاتٍ صارمةً، وغير شرعية، لكيفية مُعاقبة أي جريمة، أو البتِّ في قضيةٍ، وتغيير هذه المبادئ والتوجيهات سيكون عملَ المشرِّعين والبرلمانات.

ومع بزوغ فجر القرن العشرين، وعندما أصبح واضحاً أن كثيراً من الإصلاحات القانونية كان علمنةً بقدر ما كان مَرْكَزَةً، بدأ العلماء في مصر الاعتراض بصوت عال. لقد كانوا لا يعتقدون أنَّ حُكمَ الشريعة هو السمة الأساسية للدولة المسلمة فحسبُ ـ حتى لو كان الحكم من الناحية النظرية فقط ـ ولكنهم كانوا أيضاً يعتبرون إدارةَ المحاكم الشرعية، أو على الأقل تدريب القضاة، هو جانبٌ أساس من عملهم. لم يكن لاعتراضات العلماء تأثيرٌ يُذكَر على الحكومة المصرية أو سادتها البريطانيين. وطبقت المحاكم الوطنية القانون الفرنسي، وكان لكل محكمة قاض أوروبي واحد على الأقل. فقط ظل قانون الأسرة، الذي يغطي مجالات مثل الزواج والطلاق والميراث، وكذلك حالات القتل العمد، ظلت الوحيدة التي لا تزال محكومةً بالمحاكم الشرعية، أو من قِبل العلماء المدربين بشكل كلاسيكي[٣١].

---

(٣١) Farhat Ziadeh, *Lawyers, the Rule of Law and Liberalism in Modern Egypt* (Stanford, =

حاولت الحكومةُ المصرية بعد الحرب العالمية الثانية وضع قانون جديد موحَّد يجمع بين الحداثة والشريعة. تُرِك الأمر لعبد الرزاق السنهوري، الفقيه المصري اللامع المدرب في فرنسا، الذي رسخ مشاعر الحداثة الإسلامية، وكان رائداً في الصياغة الجديدة للشريعة الإسلامية. تتكون الشريعة، من وجهة نظره، من مجموعة أساسية من القواعد والقيم لا تتغير، والتي شكلت دائماً الرابطة الموحدة بين المذاهب السنية المختلفة في الفقه. هذه المبادئ الأساسية هي ما يجب على أي نظامٍ للحكم الإسلامي أن يحافِظ عليها في نظامه القانوني من أجل أن يظل وفياً لأهداف الشريعة الإسلامية. وقد تعبر هذه المبادئ التي لا تتغير عن نفسها بشكل مختلفٍ في أوقات مختلفة وفي سياقات مختلفة. لا يهم أي شكل دقيق اتخذته، أو القواعد المحددة التي تضعها؛ مادامت هي القوة الدافعة في النظام القانوني الخاص. وبعد استنتاج هذه المبادئ التي لا تتغير، أنشأ السنهوري مجموعةً جديدةً من القوانين التي كان يروّج لها.

كان هذا الاتجاه مختلفاً تماماً عن مُمارسة العلماء، سواء باتباع الرأي الأساسِ في مذهب فقهي معين، واختيار أكثر ما تعرضه من الأحكام عدالةً، أو اختيار الحكم المناسب من قائمة متنوعة من التشريعات الموجودة في المذاهب السُّنية الأربعة. أنشأ السنهوريُّ هيكلاً جديداً من القوانين، من القماش الرئيس الذي ادعى أنه جسد روح الشريعة وأهدافها. وبما أن الأصل الفعلي للقواعد الخاصة في مسألة ما ليس مُهمّاً، ولكن الإخلاص لقيم الشريعة، فقد شعر السنهوري بحرية في اتخاذ العديد من القوانين من القوانين الأوروبية مُباشرةً. احتج العلماء البارزون، والإخوان المسلمون، على هذا القانون الجديد بشدّة. ودعا البعضُ إلى العودةِ الكاملة إلى التقاليد الشرعية، وآخرون، على أقل تقدير، إلى قوانين تتألف فقط من أحكام مُختارة من المذاهب الشرعية. إلا أن السنهوري، الذي كان وزيرَ التعليم في ذلك الوقت، بدا قوياً جداً ومقنعاً، وأقر البرلمان المصري القانون[٣٢].

CA: Hoover Institution, 1968), pp. 34-35, and Peter Mansfield, *The British in Egypt* (New York: = Holt, Rinehart and Winston, 1971), p. 128.

(٣٢) Clark B. Lombardi, *State Law as Islamic Law in Modern Egypt* (Leiden: Brill, 2006), pp. 92-98, and Farhat Ziadeh, *Lawyers, the Rule of Law and Liberalism in Modern Egypt* (Stanford, CA: Hoover Institution, 1968), p. 144.

وبالنسبة إلى شاكرٍ وآخرين مثله، كان هذا تطوُّراً شيطانيّاً وخبيثاً. فليست الشريعة مجرد مجموعة من القيم أو الأهداف التي ينبغي دعمها؛ بل إنها تستند إلى جوهر من الأحكام الملموسة والأبدية، وليس المبادئ. وكان في القلب منها: «الحدود» التي وضعها الله والنبي، مثل العقُوبات القرآنية للزنى، وأنواعٍ معينة من السرقة، فضلاً عن أحكام ثابتة أُخرى، مثل تلك التي تحكمُ المِيراث. لا يمكن تغيير ذلك، بغض النظر عن الظروف. قارن شاكر، في نداء إلى زُملائه المسلمين المصريين، اختيار مصر للموقف الضعيف والهش، بالأمة الإسلامية عندما احتلَّ المغولُ المشرِكون أراضيها في القرن الثالث عشر. ففي حين أن ما قام به المسلمون في العصر الماضي قد جعل هؤلاء الحكام المغول يدخلون إلى حظيرة الإسلام، بإقناعهم بحكمة الحكم بشريعة الله الجديدة؛ كان المسلمون في القرن العشرين مفتونين بالطرُق الغربية، التي كانوا يتخلون فيها عن إيمانهم والنظام الذي يحميه، بكل سُرور.

أراد شاكر نزعَ القِنَاع عما اعتبره «احتلالاً غربياً» مُتزايداً لثقافة مصر ودينها. وكتب أن حركة حُقوق المرأة كانت مجرد وسيلة أُخرى لاختراق الغرب للعالم الإسلامي. كانت الناشطات النسويات ومناصروهن يريدون تنوير مصر، ليقول شاكر ساخراً، نعم: «نور أوربة، حتى يُعجب الخواجات!»، ويؤكِّد أن الإسلام قد شجَّع دائماً على تعليم المرأة. لكن الشريعة أعطت المسلمين أحكاماً واضحةً لا يمكن تغييرها ببساطة لأنّ بعض النَّعَراتِ الخارجية تدعو إلى التقدم. فترى جميع مذاهب الفقه أن النساء لا يجوز لهن إمامة الرجال في الصلاة، ولا يجوز لهن حُكم بلد بشكل شرعي بالطبع (على الرغم من ذلك، وبصفة عملية دائماً، كان عُلماء أهل السُّنة ما قبل العصر الحديث يطلبُون من المسلمين طاعةَ امرأةٍ اغتصبت السُّلطة). لم يكن ذلك قابلاً للنقاش، كما قال شاكر، مُستشهداً بدليل لا يمكن التغلبُ عليه، من الحديث النبوي: «لن يُفلح قوم ولوا أمرهم امرأةً»(٣٣).

في عصر شاكر، شهد العديدُ من المحافظين تصارُعَ القوى على رُوح

(٣٣) أحمد شاكر، **مقالات العلامة الشيخ أحمد محمد شاكر**، تحقيق عبد الرحمن العقل، ٢ ج (الجيزة: دار الرياض، ٢٠٠٥)، ج ٢، ص٥٩٢ ـ ٦٢٢.

مصر، وقال إنه يرى أن المستقبل للإسلام، بشكل واضح جداً. فعلى الجانب الأول كان الغرب الاستعماري، الإمبريالي، الملحد والمفلس أخلاقياً. وعلى الجهة الأخرى، كان المرتكز المعنوي والروحي الأصيل في القرآن، والأحاديث، وأحكام الشريعة. كان شاكر والكوثري متقارِبَيْن في هذا المعنى. ولكن بقدر ما كانا يكرهان الإصلاحيين الحداثيين، فقد احتقرا بعضَ المدارس الفكرية الأخرى. فقد أدان السلفيون، مثل شاكر، الممارساتِ الصوفيّةَ الشعبية، كبدعة زيارة الأضرحة، وتقليد مذهبٍ واحد في الفقه، والفلسفة المدرسية للاهوت الأشعري. وكانت هذه الأشياء بمثابة الهواء الذي يتنفسُّه الكوثري، الذي ألّف عدداً لا يُحصى من المقالات تُدين السلفيين ورُعاتهم الوهابيين، باعتبارهم المتغطرسين الحرفيين الأغبياء الذين يتكرّمون على الأُمّة بتصحيح قرون من الحقيقة المتراكمة المتجسِّدة في التقليد السُّني.

كان المسلمون، في اعتقادِ شاكرٍ السلفي، قد ضلُّوا عن الإسلام النقيِّ والمحض والقوي لأجيال الأمّة الأولى، ومن ثم فقد تقاسم شاكر كثيراً من الآراء مع التغريبيين، والإصلاحيين الحداثيين مثل عبده، أكثر ممّا قد يظنُّ المرء. وفي الواقع أشاد شاكر بعبده المأزوم بسبب إحياء التركيز على دراسة القرآن في الأزهر. وذلك على العكس من الكوثري، الذي كان يرى أنّ مجد الماضي الإسلامي ترقّى حتى وصل إلى أعتاب الحاضر. فعبده وشاكر كلاهما نظرا إلى الوراء في التاريخ الإسلامي المبكّر ورأيا الإسلامَ النقيَّ الذي أرادا تجديدَه. رأى عبده انعكاساً للغرب، وهو فانتازيا النظام والتقدم حيث شاهد «إسلاماً بلا مسلمين». ورأى السلفيون، مثل شاكر، حُلمَ ابن تيمية وإحيائيِّي القرن الثامن عشر، حيث الإسلامُ العربي الكلاسيكي يُطهِّر خُبثَ الخرافات والنفوذ الأجنبي.

وفي العقُود بين وفاة محمد عبده عام (١٩٠٥م) وكتابات شاكر الغاضبة، ظهر جيلٌ هجينٌ من العُلماء يجمعون بين جميع تصوُّراتهما. وفي كثير من الأحيان كان ذلك بدَعْم من الدولة المصرية، التي كانت متحمِّسةً نحو حداثة مشروعة إسلامياً، والتي كانت من بين أبرز الأصوات الإسلامية في مصر والعالم الإسلامي. وكان أحد طُلاب عبده (الذي كان يعتني بأرملته المهملة عندما تُوفي)، مُصطفى المراغي، قد أصبح شيخَ جامع الأزهر، وترأّس تحويله إلى جامعة عصرية. لقد أعلن عبارتَه الشهيرة: «أحضِرْ لي أيَّ

شيء ينفع الناس، وسوف أُظهر لك أساساً له في الشريعة». وقد دعم صاحبُه ومؤيِّدُه المخلِص، محمود شلتوت، شيخ الأزهر في وقت لاحق، المذهبَ الإصلاحي في الجهاد في دراساتٍ دقيقة، وكتب أوَّلَ فتوى في تحريم ختان الإناث. اجتمع الإصلاحيون والسلفيون على ازدراء الممارسات الصوفية الشعبية، مثل تبجيل الشيخ، أو الرقص، أو الأذكار الجماعية. وكذلك اعتقد كلاهما أن قانون الشريعة هو النظام التشريعي الذي يفضِّله الله، ومع ذلك فقد أصبحت بعيدةً عن التطبيق.

كانت الرغبةُ الملِحَّة، في قلب هذه الرؤية الإصلاحية، درءَ القطيعة الإبستمولوجية في حياة المسلمين الدينية. دافع عُلماءُ مثلِ المراغي وشلتوت عن قانون النصوص الإسلامية خوفاً من أن تنحسر الثقافةُ الدينية حولهم من التاريخ. لقد وضعوا فهماً للإسلام كجوهرٍ أساس بسيط ولا يتغيَّر، مبني على اليقين المستمَدِّ من القرآن والأحاديث المتفق عليها التي لا جدال فيها، والمؤكَّدة عبر عددٍ قليل من الاعتقادات المسلَّم بها بإجماع العلماء. ويجوز للمسلمين أن يُؤمنوا بالمشهورات من الدين الشعبي أو الفقه خارج هذا الجوهر، ولكن من غير أن يُصِرُّوا على أنها جُزءٌ لا يتجزأ من الإسلام، ولا يمكن أن يطلق على أحد أنه كافرٌ بسبب رفضها[٣٤]. وهذا بمعنى أنهم أخذوا المذهب الكلاسيكي الذي يتطلب أن يتبنى المسلمون، كحد أدنى، تلك المبادئ «المعلومة من الدين بالضرورة»، وجعلها عامَّة للجماهير. فعلى المسلمين في حالة تمزُّقهم الحائر بين التقليد والحداثة الغربية أن يعرفوا جوهر الإسلام الأساس الذي لا يمكن أن يتقلَّصَ لأجل أي تنازُلات أمام الحداثة.

كانت القوة الغربية وجاذبية نموذجها حقيقةً لا يمكن إنكارها من الإصلاحيين الوسطيين، إلا أنهم كثيراً ما استاؤوا من ظُهورها. لقد تمسكوا بإحكام بالنصوص الأساسية للإسلام، خصوصاً القرآن، باعتباره رباط الهوية الإسلامية. كانوا يأملون، مثل عبده، في بناء حداثة إسلامية تُواكب الغرب، ولكنهم كانوا مُلتزمين بعدم الوقُوع في حبائل منظوره الإبستمولوجي.

---

(٣٤) محمد الغزالي، **تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل**، ط ٨ (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٣)، ص١٦٩.

كانت الشخصية التي سعت بجدٍّ وبأكبر قدر من النجاح لتحقيق ذلك في مصر في أواخر القرن العشرين، هو محمد الغزالي، عالم الأزهر وتلميذ شلتوت. كانت كُتُبه التي لا تُحصى حول جميع جوانب الإسلام، وإحياء فهمه الصحيح، بعناوين مثل: **تُراثنا الفكري، جدد حياتك، الإسلام وقضايا المرأة**؛ لا تزال تُباعُ بخِفَّةٍ في أكشاك الكتبِ العشوائية على أرصفة القاهرة. وخلال عقود من كتاباته الوافرة وخدمته كإمام في أكبر مساجد القاهرة، اختار الغزالي العديدَ من المعارك، وجنى المزيدَ من المعجبين.

لم يتغيَّر ثباتُه في مهمته قط. جاهد لبناء النهضة الإسلامية الحديثة التي من شأنها أن تدفع موجة التعدي الأجنبي؛ إلا أن شكلها تحول على مدى العقُود. كان يهدف إلى استعادة فخر المسلمين بدينهم. فهاجم الغزالي في خُطبه وكتبه ومقالاته الاشتراكية العلمانية العربية في ذروتها في الستينيات، وكان ضدَّ انفتاح السادات الرأسمالي على الغرب في السبعينيات. كان محبوباً على نطاق واسع. فعندما نشر رئيس تحرير صحيفة **الأهرام** الرسمية الصادرة عن الدولة رُسوماً كاريكاتوريةً تسخَرُ من الغزالي بسبب مُعارضته العلنية لاشتراكية عبد الناصر عام (١٩٦٢م)؛ احتجَّ حشدٌ غاضب من المتظاهرين بمسيرةٍ من الجامع الأزهر، عقب صلاة الجمعة، للاحتشاد عند مكاتب الصحيفة والدِّفاع عن الشيخ[٣٥].

تطرق الغزاليُّ، مراراً وتكراراً، إلى مسألة حُقوق المرأة وتحسينِها في إطار أصليٍّ من التقاليد الإسلامية. ومع مرور عُقود من الزمن تطور فكره وأصبح أكثر اقتناعاً من أي وقت مضى بالحاجة إلى تغيير جذري في طريقة نظر المسلمين الملتزمين إلى مكانة المرأة في المجتمع. واستفاد الفقيهُ الحنفي المدرَّب من التمييز النوعي في مذهبه بين مكانة القرآن وأحكام الأحاديث، فضْلاً عن وجهة نظره الفريدة من نوعِها للقضايا وثيقة الصلة في [تشكيل] منهجيةٍ رائدة للإصلاح.

وخلال السنوات التي قضاها في التدريس في المملكة العربية السعودية في السبعينيات خاصة، وفي أثناء ازدهار النشاط السلفي في مصر في الثمانينيات، وجَّه الغزاليُّ كتاباتِه نحو مُواجهة أولئك الذين أدَّت تفسيراتهم

---

(٣٥) يوسف القرضاوي، **الشيخ الغزالي كما عرفته** (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٠)، ص٥٤.

الحرفِيّة للأحاديث إلى تفاقم الأعراف الجنسانية المحافظة في مصر. إلا أن تحدي هذا الاعتماد على النصوص، دون الاتهام بخيانة قانون الحديث سيكون مهمةً صعبةً. فحين سعى الإصلاحيون السابقون، مثل صدقي، لإنقاذ الإسلام من خلال نبذ الأحاديث تماماً، أدرك الغزالي غريزياً أن تهديد قوانين النصوص من شأنه أن ينفر الجمهور المسلم بشكل كبير. وفي حين كانت جاذبية عبده الإصلاحية قد تأثرت بسبب تقاربه مع المعايير الجندرية الغربية، فإن مُعارضة الغزالي الراسخة ضد تقليد اشتراكية الكتلة الشرقية أو الغرب، على حد سواء، قد عززت مصداقيته. سيواجه الغزالي في واحدٍ من آخر كُتبِه وأكثرها إثارةً للجدل بلا شكٍّ، اعتمادَ السلفيين على الأحاديث، والاتجاه المصري الجندري المحافظ.

ومن بين العديد من القضايا التي تناولها الغزالي في كتابه: **السُّنَّة النبوية: بين أهل الفقه وأهل الحديث**، كانت مسألة تولي المرأة للولاية [العامة] شائكةً. توضح مناقشته للحديث الذي يعارض ولاية المرأة التحدي المتمثِّل في تحقيق التوازن بين حقيقة النصوص والحقائق خارج النصوص، في عصر كانت الثقافة نفسها التي تقرأ النصوص محل خلاف محتدم.

أحسَّ الغزالي، كما قرأ عُلماء القرُون الوسطى حديث سُجود الشمس؛ أن التجربة الواقعية تُناقض بوضوح التنبؤَ أنه «لن يُفلح قومٌ ولَّوا أمرَهم امرأةً». فقد لاحظ أن غولدا مائير، في ضربةٍ لجيلٍ فاشلٍ من القادة العرب «ذوي الشوارب»، قد قادت إسرائيل إلى الانتصار على أعداء بلادها. وكانت أنديرا غاندي، وعلى وجه الخصوص مارغريت تاتشر، اثنتين أُخريين من القيادات النسائية اللاتي حظين باحترام واسع في الداخل والخارج. ومع الإدراك جيداً أن «الفلاح» قد يكون مسألةً أُخرويةً، أكثر منه نجاحاً دنيوياً، استدعى الغزالي المثال القرآني أيضاً. فقد أكد أن الحديث يتناقض بشكل صارخ مع القرآن. فبالمنظار القرآني للملك سُليمان وملكة سبأ، حكمت الملكة مملكةً مُزدهرةً وقويةً، كانت تعبدُ الشمس بالخطأ بدلاً من الله الواحد. وعندما أقنعها سليمان عن طريق آيات عجيبة بالتخلي عن عبادة الأصنام، ﴿قَالَتْ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [النمل: ٤٤]. هنا، يختتم الغزاليُّ أنَّ المرأة لم تكن قائدةً لحُكم مزدهر فقط، ولكنها قادت شعبَها أيضاً من الخطأ الديني إلى صراط الإسلام

المستقيم. ويسأل الغزالي قراءه: «هل خاب قومٌ ولّوا أمرَهم امرأةً من هذا الصِّنْف النفيس؟»(٣٦).

ومع ذلك، فقد ورَدَ حديثُ التحذير من ولاية المرأة في **صحيح البخاري** الشهير، تماماً مثل حديث الذُّبابة. سيستدعي رفضُه بوصفه مزيَّفاً أو خطأً المصيرَ نفسَه الذي عانى منه صدقي. فبدلاً من ذلك، وضع الغزالي الحديث في سياق كونه بمثابة بيان خاص، وليس أمراً عاماً. ووصف كيف أن هذا الحديث رُوي عن النبي ﷺ من قبل صحابي يذكرُ أنه «لما بلغ النبي ﷺ أن فارساً ملكوا ابنة كسرى، قال: لن يُفلح قوم ولوا أمرهم امرأة». لقد كان النبي ﷺ يُبدي مجرد مُلاحظة عن الحالة المزرية للأسرة الحاكمة في الإمبراطورية الفارسية، والتي كانت تُعاني، في الواقع، من دورة لا تقل عن ثمانية من الأباطرة التعساء في السنوات الأربع بين (٦٢٨ ـ ٦٣٢م). وشملت هذه الفترةُ ابنتين من العائلة المالكة، ولم يكن لأي منهما خبرة في الحكم. وخلص الغزالي إلى أن علماء المسلمين في العصور الوسطى قد فسروا هذا التقييم الخاص، على نحو خاطئ، على أنه إعلان عام(٣٧).

كان الغزالي باقتراحه، بقوةٍ، إمكانيةَ ولاية المرأة لنظام الحكم الإسلامي، فعليّاً في أرضٍ مجهولة على خريطة الشريعة. فبتجاوزه المستودع الكبير للفكر الإسلامي في العصُور الوسطى، الذي فهم هذا الحديث على أنه يمنع النساء من الحكم، فتحت له عودته إلى القرآن الباب لاتخاذ مواقف أكثر دراميةً. كان لمكانة مارغريت تاتشر على الساحة العالمية تأثير دائم على الغزالي في السنوات الأخيرة من حياته، حتى بعد نشره لكتاب: **السنة النبوية**

---

(٣٦) محمد الغزالي، **السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث**، ط ١١ (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٨)، ص٥٣ و٥٨.

(٣٧) **صحيح البخاري**، كتاب المغازي، باب ٨٣؛ كتاب الفتن، باب ١٧؛ ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، ج ١٣، ص٦٩ ـ ٧١؛ شمس الدين عبد الرؤوف المناوي، **فيض القدير شرح الجامع الصغير**، تحقيق حمدي الدمرداش محمد، ١٣ ج (مكة: مكتبة نزار مصطفى الباز، ١٩٩٨)، ج ١٠، ص٥٠٦٢؛ الغزالي: **السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث**، ص٥٣ ـ ٥٨، و**تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل**، ص١٧٥، و Abd al-Hosein Zarrinkub, "The Arab Conquest of Iran and its Aftermath," in: R. N. Frye, ed., *Cambridge History of Iran*, vol. 4 (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1975), p. 17.

المثير للجدل. وجد الغزالي نفسَه في التسعينيات يسأل عن أُسُسٍ لكثيرٍ من أحكام الشريعة المتعلقة بدور المرأة في المجتمع، مثل: الأحكام الشرعية التي تتعلق بالنساء بوصفهن شاهدات في المحكمة.

لقد وجَّهت تعليماتُ القرآن المسلمين الذين يتعاطَوْن القروض، أو المعاملات التجارية، فيما يتعلق بعقُودهم قائلاً: ﴿وَٱسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ ۖ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ ۚ﴾ [البقرة: ٢٨٢]. فهمت المذاهب السُّنية ذلك على معنى أنه يجوز للمرأة أن تشهدَ في المسائل المتعلقة بالأعمال المالية، وحتى في هذه المجالات فإن شهادتها تحمل نصف قيمة الإثبات فقط بالنسبة إلى الرجل؛ في حين يؤكد المذهبُ الحنفي على إمكانية أن تشهد المرأةُ بصورة أساسية صحيحة، ويُمكنها أيضاً أن تشهد في الأمور الأخرى كالزواج والطلاق والميراث وحتى القتل الخطأ. تجاوز الغزالي مذهبه الحنفي في هذا الأمر. واحتكاماً إلى نفس مبدأ الحنفية في القرون الوسطى فيما يخص فئات الزكاة، يعتبر الغزاليُّ أن الأسباب التي جعلت الله يُعامل شهادة الإناث على نحو يختلف عن شهادة الذكور قد عفا عليها الزمن. فهو يفهم أن أمر القرآن بشأن شهادة الإناث كان على أساس العالم الذي لا تتمتع فيه المرأة بخبرة تجارية تُذكر. ولم يعد السبب وراء أحكام القرآن قائماً في العالم الحديث، الذي تُدير فيه المرأة الشركات.

لـمَسَ الغزاليُّ الأوتارَ الأكثرَ حساسيةً. لقد سبَّبَ الغزاليُّ زلزالاً للحاضرين عندما تحدَّث في إحدى المناقشات عن مسألة إمامة النساء للرجال في الصلاة. فقد أثار احتمال صلاة الدكتورة عائشة عبد الرحمن، كعالِمَةٍ إسلامية مصرية مرموقة وورعة، خلف بعض صِغار الطلاب. فهل هذا مناسب حقّاً؟ جلب الغزاليُّ الذهول للحاضرين[٣٨].

---

(٣٨) Haifaa Khalafallah, "Rethinking Islamic Law: Genesis and Evolution in the Islamic Legal Method and Structures," (PhD Dissertation, Georgetown University, 1999), pp. 162-168.

وفيما يتعلق بقضية اعتبار شهادة المرأة مساويةً للرجل أمام المحكمة، كان الغزالي يكرر حجةً قدمها شيخه الإصلاحي، شيخ الأزهر محمود شلتوت، الذي أشار أيضاً إلى حجج ابن تيمية وابن القيم المذكورة تالياً. انظر: محمود شلتوت، **الإسلام: عقيدة وشريعة**، ط ١٨ (القاهرة: دار الشروق، ٢٠١١)، ص٢٣٩ ـ ٢٤١.

وبحلول وفاة الغزاليِّ عام (١٩٩٦م) كان لهذا الإصلاحي الدؤوب الكثيرُ من النُّقَّاد. اتهم المعارضون السلفيون وعلماء الأزهر الأكثر تحفظاً الغزاليَّ بتخصيص المزيد من الوزن للأمُور الأخلاقية من خارج النص، وللخير المدرك موضوعيّاً؛ على نحو أكثر من الأوامر الواضحة للقرآن وصحيح الأحاديث. فيرى السلفيون، مثل شاكر والألباني، أن ما حقّقته قائدةٌ مثل تاتشر من إنجازات هو أمرٌ زائِل، ولا يحمل أيَّ قيمة مُقارنةً بالرفض الغربي لرسالة الإسلام الروحية والاجتماعية. وسواء أكانت أُمَّةٌ ما ستزدهر تحت قيادة تاتشر أو غولدا مائير أم لن يكونَ ذلك، فإن ذلك لا يغيِّرُ من توجيهات النبي ﷺ أو ثبات الشريعة. وعادةً ما نبز النقاد المحافظون الأصوليون الغزالي وغيره من دُعاة الإصلاح باعتبارهم «مقلِّدي الغرب»[٣٩].

وحتى صديق الغزالي المقرَّبُ والمعجَبُ، الذي صاحبه لما يُقارب النصف قرن، الرجل الذي سيظهر كأحد عُلماء أهلَ السنة العالميين الأكثر تأثيراً في العالم الإسلامي في مطلع القرن الحادي والعشرين ـ يوسف القرضاوي؛ لم يستطع أن يتبع نهْجاً في التعامل مع القرآن والأحاديث يُخضع أحكامَهما القطعية لتخميناتنا حول كيف ولماذا جاء الوحيُ بهما. بيد أنه لم يدَّخِرْ جُهداً في الدفاع عن صديقه ومعلِّمه الراحل على أفضل وجه ممكن. ففي قصيدةٍ يمتدح فيها الغزالي، أوضح من خلالها أنه بعيداً عن الجدل فإن الغزالي دائماً ما يكون لديه مُقدِّمات لآرائه، حتى لو كانت غامضةً، خاصةً في كتب الفقه البيزنطية[*] على مذهب الحنفية[٤٠]. وفي تعبيرٍ لطيفٍ قدر المستطاع عن نقدِه، سلَّم القرضاويُّ بأن إباحة الغزالي للمرأة بولاية الأمة الإسلامية كان استثناءً؛ فهو رأي شاذٌّ لا دليلَ عليه أحدثه الغزالي[٤١]. كان

---

(٣٩) محمد ناصر الدين الألباني، **مختصر صحيح البخاري**، ٤ ج (الرياض: مكتبة المعارف، ٢٠٠٢)، ج ٢، ص٨ ـ ٩.

(*) المقصود الكتب المليئة بالمناقشات الجدلية (المترجم).

(٤٠) يرى ابن تيمية وتلميذه ابن القيم أن المعادلة القرآنية: امرأتان تعدلان رجلاً واحداً: هي خاصة فقط بتوثيق الدين وليست متعلقة بعموم الشهادة في المحكمة؛ فإذا كانت هناك امرأة سليمة العقل والشخصية فإنها مساوية للرجل.

(٤١) القرضاوي، **الشيخ الغزالي كما عرفته**، ص١٧٣؛ وشمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق محب الدين الخطيب، ٥ ج (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠١)، ج ١، ص٩٤ ـ ٩٦.

القرضاوي - العالِمُ الذي يُلقبه البعض بالمفتي الشامل - أكثر تحفُّظاً وأقلَّ تفاؤلاً وأخفَّ عاطفيةً دائماً من صديقِه. فمن المؤكد أن الشريعة تتغيَّر بتغير الزمان والمكان وباختلاف الثقافات. فقد يحدِّدُ العُرفُ قَدْرَ المهر الذي يدفعه الزوج لزوجته، أو متى تنفذ المعاملات المالية. إلا أنه بغض النظر عن مدى تقدُّم المرأة في التعليم والعمل، فإن هذا لا يمكن أن يغيِّرَ أمراً صريحاً حكم به الله ورسوله[٤٢]. فعلى النقيض تماماً من منهج الغزالي، كتب أحدُ عُلماء مكة أنه لو شهدت عائشةُ زوجُ النبي ﷺ أمام القضاء، فإن شهادتها مُنفردةً لا تُجزئ. وأضاف الشيخ المكيُّ أن هذا على الرغم من أن كثيراً من أحكام الشريعة قد ثبتت برواية عائشة وحدَها عن النبي ﷺ. وأيُّ تناقُضٍ قد يسبِقُ إلى الوهم حيال ذلك، فإنه بسبب قُصور عقولنا عن درك «الأسرارِ الإلهية»، كما كتب ذلك العالِمُ[٤٣].

أثير هذا الجدلُ خلال الستين عاماً الماضية ردّاً على عريضةٍ قدَّمَتْها خِرِّيجاتُ كلية الحقوق، تتضمن طلباً بالتمكن من حصول المرأة على منصب القضاء، وما زال الجدل مستمراً إلى يومنا هذا في مصر وغيرها من البلدان. وعلى الرغم من أنه ليس أكثر من مجرد كُتيب، فإن توجيهات السرجاني حول: **كيف تختار رئيس الجمهورية**، قد أفردت مساحةً واسعةً لدحض أَرْخَنَةِ الغزالي للحديث النبوي الذي يمنع ولايةَ المرأة. فاحتج السرجاني بأن الحديث عام، ومن يدعي تخصيصه بتلك الحالة فعليه أن يأتي بالدليل، بل وفوق ذلك فهناك روايةٌ للحديث في **صحيح البخاري** تدل على فهم الصحابة لعمُومه، غضَّ الغزاليُّ بصرَه عنها؛ فالصحابي الذي روى الحديث تذكَّره لما خرج في أحداث الفتنة (وقعة الجمل) التي اندلعت بعد وفاة النبي ﷺ، فقد كان يود الانضمام إلى الجيش الذي تقوده عائشة، ثم تذكر نُبوءة النبي ﷺ وأدرك أن هذا سيكون خطأً. خلُصَ السرجاني إلى أن الصحابة فهموا أن الحديث كان تحذيراً عامّاً للمستقبل أيضاً[٤٤].

(٤٢) يوسف القرضاوي، **الفتاوى الشاذة** (القاهرة: دار الشروق، ٢٠١٠)، ص٣٣ - ٣٥.

(٤٣) علوي بن أحمد السقاف، **مختصر الفوائد المكية**، ص١٠٤.

(٤٤) السرجاني، **كيف تختار رئيس الجمهورية**، ص٢٥. انظر: **صحيح البخاري**، كتاب المغازي، باب ٨٣.

مُعاشَرَة الفتيات الصغيرات: تأويل النصوص وسط معايير متغيّرة

لا تُوافق المعاييرُ المعاصرة في الغرب عادةً على الزواج بين من تتّسِعُ الفجوةُ العُمْرية بينهما. وبنظرة عابرة على الإعلام الغربي يمكننا العثورُ على عناوين مثل: «إنها في الثالثة والعشرين، إنه في التاسعة والستين؟ ماذا ينتجُ؟». تتجاوب وسائل الإعلام بشكل خاص مع التقارير عن مثل هذا النوع من الزِّيجات في العالَم الإسلامي، ربما لتوطيد خوف الغرب المستمر، وانبهاره من طبيعة المسلم الجنسية الجامحة المفترضة، ومصير ضحيته الصغيرة. وتُظهر حملاتُ اعتراضٍ مُماثلةٌ بشكل مُنتظم في وسائل الإعلام الليبرالية في العالم العربي أيضاً، والتي تتزاحم على نشر أخبار مثل: «الشيخ القرضاوي يتزوَّج امرأةً مغربيةً تصغُرُه بسبعة وثلاثين عاماً».

إلا أن الرفض يُصبِحُ فضيحةً أخلاقيةً في حالات زواج الأطفال (الذي تعرفه اليونيسيف [منظمة الأمم المتحدة للطفولة] على أنه زواجُ شخصٍ قبلَ بُلوغ سِنِّ الثامنة عشرة). يحتاج الشخص إلى الانتظار لبضعة أسابيع فقط كي يجد تعبيرات عن الغضب عبر الإنترنت تحت عناوين قصص مثل: «العرائس الأطفال البريطانيات: أئمة المساجد يُوافقون على تزويج فتيات لا تتجاوز أعمارهُن اثني عشر عاماً... ما دام الآباء لا يُخبرون أحداً»(٤٥).

وقد أثارت الآراءُ عن الأعمار المناسبة لزواج الرجال والنساء (القراءة، والممارسة المقبولة للأنشطة الجنسية) الجدلَ المستهلَكَ في العقُود الأخيرة. ويرجع ذلك في جزء كبير منه إلى أن هذه الآراء تحمل على عاتقها جاذبيةً أخلاقيةً غريزيةً تعتقد أنها أكثر واقعيةً، ومعتَرَفٌ بها عالمياً أكثر مما هي عليه في الواقع. فبالنسبة إلى العديد من الأشخاص في الغرب والدول المتقدمة، فإنه من غير المعقول أنَّ الشعور بالاشمئزاز الذي يشعرُ به رجل بالغ يتزوج من قاصر لن يشعُرَ به الناسُ في كل مكان. ومن ثم فإن أولئك الذين يُوافقون على مثل هذا الزواج لابد أنهم برابرة(٤٦).

(٤٥) Ryan Kisiel, "British Child Brides: Muslim Mosque Leaders Agree to Marry Girls as Young as 12... as Long as Parents Don't Tell Anyone," *Mail Online*, 9/9/2012, <https://dailym.ai/2VHIMxh> (Last accessed 9 October 2012).

(٤٦) Wency Leung, "She's 23. He's 69. What gives?," *The Globe and Mail*, 28/8/2012, =

لقد ظهر في العقُود الأخيرة الزواجُ من الفتيات القاصرات ظُهوراً بارزاً ضمن الجدليات حول الإسلام والجندر في مصر وأماكنَ أُخرى في العالم الإسلامي. وتَظهر عناوين إخبارية مثلُ: «رجلُ الدين السعودي الأكبر: يجوز الزواج من الفتيات القاصرات»(٤٧). في الواقع، لقد استنتج أولئك الذين يعملون على الصعيد الدولي لمكافحة زواج الأطفال أن أسبابه اقتصادية في المقام الأول، ولا علاقةَ لها بأي دين مُعيّن. فالأكثر شُيوعاً في جنوب آسيا والصحراء الكبرى في أفريقيا، وبغض النظر عن الدين: يتوقف زواج الأطفال عموماً على أحد نوعين من الضغوط الاقتصادية المتعارضة: المكافأة على ارتفاع مُعدلات المواليد في المجتمعات الزراعية، أو الرغبة في تزويج بناتهم في أقرب وقت ممكن لتقليل عدد الأفواه الواجب إطعامها في الأسرة.

ومع ذلك فيبدو أنَّ الإسلامَ يمثِّل مُشكلةً خاصةً. ففي الخطاب الإسلامي، تتعارض الجهودُ المبذولة لتقييد الزواج مع القوة القانونية للنصوص canonical، وأيضاً رغبة العديد من المسلمين في حماية حُدود الشريعة والثوابت الدينية من الزحف المتصور إلى معايير التطور الغربية.

حين سُئل المفتي العام للمملكة العربية السعودية عن إمكانية أن تتزوج الفتيات دُون الخامسة عشرة، أجاب أن الإسلام لم يحرِّمْه. ومن حيث الأدلة الشرعية، فإنَّ أُسسَ هذه الفتوى لا يمكن أن تكون أقوى من ذلك: حديث صحيح في **صحيح البخاري** وغيره من المجموعات القانونية للأحاديث: أن السيدة عائشة (زوجة النبي) قالت إن النبي ﷺ دخل بها عندما كانت في التاسعة من عُمرها. ولا يمكن أن يخطئ رسولُ الله(٤٨).

= <http://www.theglobeandmail.com/life/the-hot-button/shes-23-hes-69-what-gives/ article4504707/>;
"Nigerian Senator "Married" 13-Year old girl," *Independent*, 30/4/2010.

انظر أيضاً: «الشيخ القرضاوي يتزوج من مغربية تصغره بـ ٣٧ عاماً»، MBC.net، ١٣ حزيران/ يونيو ٢٠١٢، <http://www.mbc.net>, (Last accessed July 2012).

(٤٧) "Top Saudi Cleric: OK for Young Girls to Wed," CNN World, 17 January 2009, <http://articles.cnn.com/2009-01-17/world/saudichild.marriage_1_saudi-arabia-deeply-conservative-kingdom-top-saudi-cleric?_s=PM:WORLD> (Last accessed July 2012).

(٤٨) حول المحاولات المعاصرة لتفنيد زواج عائشة، انظر:
David Liepert, "Rejecting the Myth of Sanctioned Child Marriage in Islam," *Huffington Post*, =

تركَّزت المسائلُ المتعلِّقة بالحدِّ الأدنى لسن الزواج بالنسبة إلى المرأة، ومسائل القبول في الشريعة الإسلامية، في المقام الأول على النُّضْجِ الجسدي للمرأة ووَضْعِها الجنسي، واللحظات القانونية الحاسمة المتعلقة بعقد الزواج والدخُول الفعلي. وكما هي الحال بالنسبة إلى السيدة عائشة، التي جرى العقدُ عليها قبل الدخول بها بسنتين أو ثلاث سنوات، فإنه يمكن فصل هذين الحدثين بفترة زمنية طويلة. وفي جميع المذاهب الفقهية السُّنية، باستثناء الحنفية، تحتاج المرأةُ إلى إذن من ولي أمرها (والدها عادةً) في الزواج، على الرغم من أن هذا قد يكون شرطاً شكليّاً. على سبيل المثال، يرى المالكيةُ أن للعذراء البالغةِ والقادرة على التمييزِ الحق في اختيار زوجها، وإذا اعترض ولي أمرها من دون سببٍ وجيه فيمكنها أن تلجأ إلى القاضي للحصُول على إذن بالزواج[٤٩].

ولكنَّ هذا الإِذْنَ لا يعدُّ تصريحاً بالزواج القسري. فقد نصَّت الأحاديثُ المشهورة على أن أي امرأة بلغت سنَّ الرشد يجب أن يؤخذ رأيُها في الزواج، حتى إن كانت عذراء وتستحي من التعبير عن رأيها، فإذا صمتت فقد أوضح النبيُّ ﷺ أن صمتها هو مُوافقتها. وينطبق هذا على الفتيات اللائي وصلن إلى مرحلة البلُوغ بأن بدأن الحيض أو وصلن إلى سن الخامسة عشرة، أيهما يأتي أولاً (وجاء في المذهب المالكي أن سن الثامنة عشر عاماً هو الحد الأقصى لسن البلُوغ). وعلى الرغم من ذلك فقد منحت المذاهب الفقهية السُّنية الأربعة الآباء الحق في عقد زواج بناتهم بغضِّ النظر عن أعمارهن أو رأيهن، الذي كان بلا أهمية بسبب صغرهن[٥٠]. وأجاز

29/1/2011, <http://www.huffingtonpost.com/dr-david-liepertlislamic-pedopheliâb_814332.html> = (Last accessed 10 February 2012), and Myriam Francois-Cerrah, "The Truth about Muhammad and Aisha," *The Guardian*, 17/9/2012, <http://www.guardian.co.uk/commentisfree/belief/2012/sep/17/muhammad-aisha-truth> (last accessed 10/1/2012).

انظر أيضاً: إسلام بحيري، «زواج النبي من عائشة وهي بنت تسع سنين كذبة كبيرة في كتب الحديث»، **اليوم السابع**، ١٦/ ١٠/ ٢٠٠٨، <https://bit.ly/2FqDj5r>. (Last accessed July 2013).

(٤٩) انظر:

Mohammed Fadel, "Reinterpreting the Guardian's Role in the Islamic Contract of *Marriage*," *Journal of Islamic Law*, vol. 3, no. 1 (1998), pp. 1-26.

(٥٠) رُد حديث نادر فسخ فيه النبي ﷺ عقد زواج من شابة بكر كان والدها قد زوجها من غير =

المذهبُ الحنفي وحده للبنت في هذه الحالة أن تلجأ إلى القضاء لفسخ عقد زواج تم مُسبقاً بوساطة الولي، بشرط أن تصل إلى سنِّ الرشد.

وكانت مسألة الدخول مسألةً مُنفصلةً. فقد كان عُمر الأنثى يُعنى به بالدرجة الأولى عند عُلماء ما قبل الحداثة: عُمر عقد الزواج. ولم يُعطوا اهتماماً كبيراً بالحد الأدنى لعمر مُمارسة الجنس. ويرجع ذلك جُزئيّاً إلى سابقة النبي ﷺ المعروفة مع عائشة. فإن سنَّ التاسعة هو سنٌّ مُبكرة للجماع وفق معايير أية ثقافة، ومن ثم فإن تلك السابقة تضع عتبةً مُنخفضةً جداً للحدِّ الأدنى لسنّ الجماع. والأكثر أهميةً أن علماء القرون الوسطى قد راعوا نُقطة تباين مُلاءمة الفتيات للجماع، لتصبح متنوِّعةً بشدة عن أن يُوضع لها تشريعٌ صارم. فكان من الأنسب أن يُعطوا الحق لولي أمر الزوج والزوجة أن يحددوا السن المناسب للجماع.

كانت القاعدة التي أجمع عليها العلماءُ بمثابة مبدأ توجيهي عام: فقد حظروا وطْءَ الإناث غير القادرات على تحمُّله، على أساس أنه سيكون ضارّاً لهن جسدياً. وإذا اختلف الزوجُ مع الزوجة أو مع ولي أمرها حول قُدرتها على الوطء، فإنهم يلجؤون إلى قاضي المحكمة الشرعية، والذي سيقرر، ربما بعد فحصِها من قبل خبير[(٥١)]. وكان ذلك أيضاً يرجع إلى زواج النبي ﷺ من عائشة. فقد أبرم الزوجان عقدَ الزواج وهي في سن السادسة فقط، إلا أنه لم يدخل بها إلا بعد أن بلغت النضجَ البدني. ففي حالة التقليد الحنبلي، الذي يتبعه المفتي السعودي، فإنه يُسمح بوطء الزوجة في السن «التي تكون فيها مثيلاتها قادراتٍ على الجماع»، ويحدد سن التاسعة كقاعدة عامة لإمكان الوطء استناداً إلى حديث عائشة. وقد لاحظ طبيب اسكتلنديّ يُقيم في حلب في مُنتصف عام (١٧٠٠م) كيف تسعى العائلاتُ إلى تزويج أطفالها (أي أن يُتموا عقد الزواج) في سنّ مبكرة، ولكنهم كانوا لا يُتمون الدخول حتى تبلغ البنت السن المناسبة للزواج. وقد أثبتت الشواهد التاريخية

= موافقتها؛ بسبب انقطاع في إسناده. انظر: **سنن أبي داود**: كتاب النكاح، باب في البكر يزوجها أبوها ولا يستأمرها. انظر: أبو بكر أحمد البيهقي، **السنن الكبرى**، تحقيق محمد عبد القادر عطا، ١١ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٩)، ج ٧، ص١٨٨ ـ ١٩٠.

(٥١) الشيخ نظام [وآخرون]، **الفتاوى الهندية، أو الفتاوى العالمكيرية**، تحقيق عبد اللطيف حسن عبد الرحمن، ٦ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٦)، ج ١، ص٣١٦.

من القرن التاسع عشر في فلسطين العثمانية أن حالات الأزواج الذين يُقيمون علاقةً جنسيةً مع زوجاتهم قبل أن يصلن إلى سن البلُوغ كانت تحدثُ أحياناً، ولكنها كانت نادرةً، ومدانةً مجتمعياً، ومستهجنةً من قبل قُضاة المحاكم الشرعية. وقد اعتبرت المحاكم الشرعية في الجزائر الفرنسية (أثناء احتلال فرنسا للجزائر) عام (١٨٥٠م) ذلك أمراً حقيراً بكل المقاييس، على الرغم من أن المسؤولين الاستعماريين بَدَوْا غير قادرين على فهم الفرق الجوهري بين عقد الزواج والوطء[٥٢].

وعلى الرغم من أن الأبحاث أظهرت أن الإصلاحات الطبية في مصر في مُنتصف القرن العشرين قد عرفت زواج الأطفال كخطر صحي، إلا أن الازدراء الغربي الحديث هو الذي جلب إشكالية سابقة زواج النبي ﷺ من عائشة إلى المقدمة[٥٣]. كانت قضية الغريزة الجنسية والحياة الزوجية النبوية مغناطيساً قاسياً للنقد حتى خلال حياته الخاصة، وظل الموضوع الأكثر ظُهوراً في الجدل المسيحي الغربي ضد الإسلام منذ ذلك الحين. لم يكن زواجه من عائشة سمةً مميزةً للجدل في الفترة الإسلامية الأولى، ولكن ما أظهره كما لو كان «مَهْوُوساً بالجنس» scortum بحسب كلمةٍ لكاهنٍ إيطالي في القرن السابع عشر، لم يكن سنُّ عائشة هو السبب فيه ولكن رغبته المفترضة فيها، التي لا يُمكنه السيطرة عليها. إذ إنه قد رآها في الحلم، كما قال، ومن هُنا فقد أصبح مُفْتَتناً بها جسديّاً (انظر: الملحق الأول)[٥٤].

---

(٥٢) محيي الدين زكريا النووي، **شرح صحيح مسلم**، ١٥ ج (بيروت: دار القلم: ١٩٨٧)، ج٩ ـ ١٠، ص٢١٨؛ منصور بن يونس البهوتي، **الروض المربع بشرح زاد المستنقع**، تحقيق بشير محمد عيون (دمشق: مكتبة دار البيان، ١٩٩٩)، ص٣٩٣؛ إبراهيم بن محمد بن ضويان، **منار السبيل في شرح الدليل**، تحقيق زهير الشاويش، ٢ ج، ط ٧ (دمشق: المكتب الإسلامي، ١٩٨٩)، ج ٢٠، ص٢١٦.

Alexander Russell, *A Natural History of Aleppo,* 2 vols. (London: A. Milliar, 1794), vol. 1, p. 281, and Mahmoud Yazbak, "Minor Marriages and *Khiyār al-Bulūgh* in Ottoman Palestine: A Note on Women's Strategies in a Patriarchal Society," *Islamic Law and Society*, vol.9, no. 3 (2002), p. 395.

(٥٣) انظر:

Liat Kozma, *Policing Egyptian Women* (Syracuse: Syracuse University Press, 2011), pp. 31-38.

(٥٤) Georges Tartar, trans., *Dialogue Islamo-Chrétien sous le calife al-Ma'mûn (813-834)* (Paris: Nouvelles Editions Latines, 1985), pp.150-151, and Ludovico Marracci, "Prodromus," in: *Alcorani: Textus Universus* ([Padua]: [n. pb.], 1698), p. 23. =

إلا أنني لم أجد أحداً ينتقد زواجَ النبي ﷺ من عائشة بسبب سِنِّها أو يتهمه بالولَعِ الجنسي بالأطفال pedophilia؛ حتى بدايةِ القرن العشرين. وحتى في القرن التاسع عشر، كان جميعُ المستشرقين البريطانيين والألمان والفرنسيين يتجاوزون هذا الأمر في صمتٍ تامٍّ. في حين افترض آخرون مثل مونتسكيو الحتمية المناخيةَ [كعاملٍ يحدد سن الزواج]. استهلَّ عالم الأعراق البريطاني والمعجمي إي دبليو لين E. W. Lane في الثلاثينيات من القرن التاسع عشر [١٨٣٠م] ملاحظته بأن النساء المصريات يتزوجن في سنِّ العاشرة، (ولا تبقى إلا قلة قليلة من غير زواج حتى سن السادسة عشرة)، مع مُلاحظته أنهن «يصلن إلى سن البلُوغ بصورة أسرع من أولئك اللاتي يعشن في المناطق الباردة». وتأتي مُذكرة الاتهام الأولى في كتاب: **محمد وصعود الإسلام** (١٩٠٥م) من قبل المستشرق البريطاني ديفيد مرغوليوث، الذي يصف زواجَ النبي ﷺ من عائشة بـ «الاتحاد غير المناسب، . . . ، لأنه على هذا النحو يجب علينا أن نصف زواج رجل في الثالثة والخمسين من طفلة في التاسعة»[٥٥].

إنَّ غيابَ الذمِّ المسيحي والغربي بسبب سن عائشة قبل (١٩٠٥م) ليس مُفاجئاً. وقد كان رفض المستشرق مرغوليوث إنكليزياً بحتاً. فحتى وقتٍ متأخّرٍ جداً من القرن التاسع عشر كانت المجتمعات التي تعمل فيها الغالبية العظمى من السكان في المجتمعات الزراعية الصغيرة (مجتمعات الفلاحين) تتميز في العمُوم بأعمار للزواج سنعتبرها صغيرةً جداً. سواء في الهند أو الصين أو غرب أوروبا في فترة ما قبل الثورة الصناعية (وفي مناطق عديدة حتى اليوم)، كان سنُّ الزواج بالنسبة إلى النساء يميل إلى أن يكون في مُنتصف سن المراهقة، بعد سن البلُوغ مُباشرةً. تزوج شاه ولي الله في الرابعة عشرة. وعندما أثار أحد عُلماء دمشق في القرن الخامس عشر الاندهاش من

= لا تتضمن الرواية الأصلية عن رؤية النبي محمد ﷺ لعائشة في الحلم أي إشارة شهوانية أو مثيرة. «أريتك في المنام مرتين، أرى أنك في سرقة من حرير، ويقول: هذه امرأتك، فاكشف عنها، فإذا هي أنت، فأقول: إن يك هذا من عند الله يُمضه». انظر: محمد بن إسحاق، **سيرة ابن إسحاق**، تحقيق محمد حميد الله (الرباط: معهد الدراسات والأبحاث، ١٩٧٦)، ص٢٣٩.

(٥٥) Edward Lane, Manners *and Customs of the Modern Egyptians* (New York: Cosimo, 2005), p. 160; D. S. Margoliouth, *Mohammad and the Rise of Islam* (New York: Cosimo, 2006)-originally published 1905, pp. 29-30 and 234; Simon Ockley, *History of the Saracens: Lives of Mohammed and His Successors* (London: Henry G. Bohn, 1847), p. 19, and Washington Irving, *Life of Mohammed,* edited by Charles Getchell (Ipswich, MA: Ipswich Press, 1989), p. 55.

أن يكون الفرق بين أب وابنه إحدى عشرة سنة فقط، كان ذلك لأنه يُعتبر عجيباً بالنسبة إلى الناس لا لأنه مُشين. وفي بعض الولايات الأمريكية، مثل جورجيا، كانت السن القانونية للموافقة على زواج النساء مُنخفضةً جداً، تصل إلى عشرة أعوام، في القرن العشرين. ربما يرجع ذلك في جميع هذه المناطق إلى الحاجة إلى أيد عاملة للعمل في الحقُول، إضافةً إلى ارتفاع مُعدلات المواليد، فضلاً عن أن مُتوسط العمر كان قصيراً نسبياً، ومن ثم الحاجة إلى بدء الأسر في وقت مُبكر(٥٦).

كانت بريطانيا استثناءً غريباً حتى في فترة العصور الوسطى. جاء في: **حكايات كانتربري** Canterbury Talesعن الزوجة باث أنها تزوجت في سنّ الثانية عشرة. إلا أن بريطانيا، وإلى حدٍّ قليل، كانت مُختلفةً عن مُعظم شمال غرب أوروبا في نمط ما قبل الحداثة للزواج المبكر. فيميل سن الزواج إلى أن يكون متأخراً إلى منتصف العشرينيات. تُشير البيانات المتاحة في إنكلترا إلى أن هذه هي الحال مُنذ القرن الرابع عشر(٥٧).

وقد انعكس نمطُ الزواج غير العادي في بريطانيا على قانونها. فإنه ليس من الغريب أنَّ القانونَ العامَّ الإنكليزي كان أول من وضَعَ قوانينَ للاغتصاب وأعمارِ الزواج في أوروبا. ففي وقت مبكر، كانت مُمارسة الجنس مع فتاة قاصر (أي تحت سن الثانية عشرة أو الرابعة عشرة، ليس هذا واضحاً)، في قانون تشريع وستمنستر Westminster عام (١٢٧٥م)، جريمةً، بغضِّ النظر عن الموافقة. جرى تخفيض سن الزواج للعاشرة عام (١٥٧٦م).

وكان القانون تصديراً إمبراطورياً. فقد كانت مهمةُ إنقاذ النساء «المحليات» من ثقافاتهن المتخلفة موضوعاً بارزاً في الثيمات البريطانية

---

(٥٦) Alan Macfarlane, *The Origins of English Individualism.* (Oxford: Basil Blackwell, 1978), pp. 27-28, and *Encyclopaedia Britannica*, 11 ed. s.v. "Rape".

شهدت إنكلترا في شباب مرغليوث زيادةً إضافية في متوسط زواج النساء. انظر:

Joseph A. Banks and Olive Banks, *Feminism and Family Planning in Victorian England* (New York: Schocken Books, 1977), p. 45.

انظر أيضاً: نجم الدين الغزي، **الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة**، تحقيق جبرائيل جبور، ٣ ج (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٩)، ج ١، ص١٦٠.

(٥٧) Macfarlane, Ibid., pp. 155-158.

للأنشطة الاستعمارية للإمبراطورية. وفي أواخر القرن التاسع عشر، وأوائل القرن العشرين، حولت بريطانيا عادات الزواج في الهند بحيث تتماشى مع قيمها الإمبراطورية، كما وضعت سلسلةً من القوانين لوضع القيُود العمرية على زواج الفتيات المسلمات والهندوسيات[(٥٨)].

إلا أنَّ تجربةَ مصر مع الحداثة والحكم البريطاني كانت في كثير من الأحيان على خلاف العادة، خاصةً عندما يتعلق الأمرُ بمسألة الجنس. فعندما احتلَّ البريطانيون مصر عام (١٨٨٢م) كان المفوَّض السامي، اللورد كرومر، حريصاً على تقليص ميزانية البلاد واستعادة الديون المصرية؛ فأوقف تمويل العديد من الإصلاحات التي وضعتها الأسرة الحاكمة لمحمَّد عليّ منذ عقود سابقة بقصد التحديث. فعلى سبيل المثال، سحب كرومر دعمه لتدريب الطبيبات والقابلات، والذي كان يُعد أهم الإصلاحات الطبية الأساسية المصرية في فترة ما قبل الاستعمار. وقد بدأت بالفعل هذه الفئة من القابلات التي قامت الدولة بتدريبهن في تسليط الضوء على المخاوف الصحية المترتبة على زواج الأطفال. لكنّ كرومر نفسَه اعترف بأن مُعاملة الإسلام للمرأة التي تبدو همجيةً وغير قابلة للإصلاح قد سبَّبت له صدمةً (ومن المفارقات، فإن كرومر كان عضواً مؤسِّساً في رابطة الرجال المناهضين لحقِّ المرأة في التصويت مُجدّداً في إنكلترا)[(٥٩)].

جلبت العقودُ الأولى من القرن العشرين تغيُّراً هائلاً في مصر، فتضخم عدد السكان، وتفكَّكت الهياكلُ الأسرية في المناطق الريفية مع تدفق الفلاحين إلى المدن، وتحسنت مُعدلات الإلمام بالقراءة والكتابة تحسناً كبيراً مع الإصلاحات في مجال التعليم. وبحلول العشرينيات من القرن العشرين أدى التعرُّضُ للمعايير الغربية وجهود التحديث إلى تغيير الطريقة التي يُنظر بها إلى الزواج والسن المناسبة له داخل قطاعات من المجتمع المصري، وبصفة خاصة الطبقة المتوسطة الحضرية التي نشأت حديثاً. وأظهر تعداد

---

(٥٨) Daniel Klerman, "Rape: English Common Law," in: Stanley N. Katz, ed., *Oxford International Encyclopedia of Legal History*, 6 vols. (New York: Oxford University Press, 2009), vol. 5, pp. 68-69.

(٥٩) Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam* (New Haven, CT: Yale University Press, 1992), pp. 152-153, and Liat Kozma, *Policing Egyptian Women* (Syracuse: Syracuse University Press, 2011), pp. 31-38.

السُّكّان في عامي (١٩٠٧م) و(١٩١٧م) أن أقل من (١٠ بالمئة) من النساء المصريات كُن يتزوجن قبل سن العشرين. أما عام (١٩٢٣م) فقد أثبت أنه عام فارق للإصلاح. فبعد حُضور الناشطة المدافعة عن حُقوق المرأة هُدى شعراوي لمؤتمر التحالف النسائي الدولي في روما، قادت تأسيس الاتحادِ النسائي المصري. وساعدت الجهود الضاغطة التي بذلتها المنظمة من أجل مجموعة متنوعة من القضايا الخاصة بحقوق المرأة في العام نفسه على إقناع البرلمان المصري بسنِّ قانونٍ يحدِّد الحدَّ الأدنى لزواج المرأة عند سِنِّ السادسة عشرة (للرجال الثامنة عشرة)[٦٠].

وظَّفَ العلماءُ الإصلاحيون، أمثال عبده، منذ أواخر القرن التاسع عشر، الحجج الاسلامية الفقهية والنصية للنهوض بحقوق المرأة، وخاصةً من أجل زيادة تعليم الإناث، والمناداة بقوانينَ تقيّد تعدُّدَ الزوجات. فعلى الرغم من أن القرآن يجيزُ للرجل الزواجَ حتى أربع نساء، فإنه لا يشجِّع ذلك إذا لم يكن باستطاعة الزوج مُعاملتهن بالعدل. ومع ذلك فإن فُقهاء القرون الوسطى لم يستنبطوا أن هذا الشرط يعني أي قيد فعال بشأن تعدد الزوجات. ولم يقبل عبده. واستشهد بالآية القرآنية التي تُخاطب الرجالَ: ﴿وَلَن تَسْتَطِيعُوٓاْ أَن تَعْدِلُواْ بَيْنَ ٱلنِّسَآءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ﴾ [النساء: ١٢٩]، ليستنتج أن ذلك يستلزم حظراً فعّالاً على تعدد الزوجات، إلا إذا اقتضت ظروفٌ، مثل حالات الحرب أو التفاوت الهائل بين الجنسين. ومِثل القديس أوغسطين، يقول عبده بناءً على الخطوط النصية الإسلامية إنَّ تعدد الزوجات كان مسموحاً به في الشرق الأدنى القديم بسبب ظُروف العصر، ولكن ذلك ليس هو النموذج القرآني المثالي للزواج. كان النموذج الحقيقي للزواج الإسلامي هو زواج النبي ﷺ عندما بلغ عُمره أربعة وعشرين عاماً من زوجته الأولى المحبوبة وشريكته خديجة، زواجاً أُحادياً[٦١].

---

(٦٠) تعديل عام (١٩٢٣م) للمادة (١٠١) من القانون (٣١)، (١٩١٠م). انظر: محمد أبو الفضل الجيزاوي، «قوانين تحديد سن الزواج»، **المحاماة**، السنة ٤، العدد ٤ (١٩٢٤)، ص٣٩٨. وعند زيادة في قانون (٥٦)، ١١ كانون الأول/ ديسمبر (١٩٢٣م).

Farhat Ziadeh, *Lawyers, the Rule of Law and Liberalism in Modern Egypt* (Stanford, CA: Hoover Institution, 1968), p. 123, and Beth Baron, "Making and Breaking Marital Bonds in Modern Egypt," in: Nikkie Keddie and Beth Baron, eds., *Women in Middle Eastern History* (New Haven: Yale University Press, 1991), p. 282.

(٦١) محمد عبده، **الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده**، تحقيق محمد عمارة، ٦ ج =

سيكون من الصعب جداً على النماذج الإصلاحية الإسلامية التملُّصُ من شبكة الزواج بين محمد ﷺ وعائشة. ولكن بحلول الخمسينيات كان هناك شعورٌ متزايد بعدم الراحة بين الطبقة العليا من المصريين بشأن زواج مرغوليوث «غير المناسب»، وما يُشير إليه الأوروبيون الآخرون على أنه انحرافٌ جنسي. وكان الشخص الذي برز لتحدِّي «ما يقوله المستشرقون عن زواج عائشة عندما كانت طفلةً»، هو أحد أشهر الكتاب المصريين في القرن العشرين.

كان عباس العقَّاد صاحبَ أُسلوب نثريٍّ عربي بارز، وغزير الإنتاج، وشاعِراً، وعضواً في مجمع اللغة العربية. وعلى الرغم من كونه حداثياً وكوزموبوليتانياً، فإنه كان أيضاً مُعارضاً طوال حياته للإمبريالية، وكان واعياً تماماً بأن إحياء ثقة مصر في تُراثها العربي والإسلامي هو أمر جوهريّ من أجل تحقيق الاستقلال والتكافؤ مع الغرب. وسعت كُتبه العديدة عن التاريخ الإسلامي المبكر إلى تذكير المصريين بعظمةِ دِينهم الأصيلة والعبقرية الخلاقة لأجياله الأولى. وكانت أعمالٌ، مثل: **عبقرية محمد**، و**عبقرية عمر**، المصوغة على غرار تصور «الرجل العظيم» في التاريخ لكارليل، جهوداً ترمي إلى تعزيز ثقة العرب والمسلمين الذين يرغبون في الإيمان بشرعية حضارتهم، إلا أنهم يريدون إثبات ذلك بطريقة مُقنعة للأوروبيين. ولكن، مثل عبده ورضا وخان، فإنّ إعادةَ تأمُّلِ العقَّاد لعبقريات الإسلام الأصلي لم تكن بعيدةً جداً عن توقعات الحداثة. فعلى نحو مُعبر، كتب السنهوريُّ رسالةً إلى العقاد، يوضح فيها كيف أن عقله القانوني كفقيهٍ، وكتُبه الأدبية [يعني العقَّاد] يجتمعان على طريقٍ واحدٍ مستنير، لا يبتغيان «غيرَ وَجْهِ الله وغير وجه الحقّ»[(٦٢)].

يجسِّد العقَّادُ كيف أن التاريخ ـ وفي مثل هذه الحالة كُتب الأحاديث ـ من الممكن إعادة قراءته بما يتَّفق مع القوى الاجتماعية الضاغطة. لم يكن العقَّاد نسويّاً بكل تأكيد، ولكنَّ مديحَه المعبِّر لعائشة أبرز دورَها كراويةٍ محورية لإرث النبي ﷺ، ومعلِّمَةٍ مُبجَّلةٍ لدينه في وقت مبكر، وحتى كفاعل سياسي رئيس في ظل الاضطرابات العنيفة التي تلت وفاة زوجها. ومع

= (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٣)، ج ٢، ص٧٦ ـ ٩٢.

(٦٢) عامر العقاد، **لمحات من حياة العقاد**، ط ٢ (القاهرة: دار الشعب، ١٩٧٠)، ص٣٦٩.

ذلك، فإنه يعترض ببراعة واقتدار على سن زواج عائشة. دل تردده المعتدل على احترامه للتراث الإسلامي القديم للنقد الحديثي، في حين كان يبني حُجته المعارضة لتوافق الآراء حول هذه المسألة. وكما يفسِّر العقَّاد، فإنَّ الرواياتِ التاريخية المختلفة بخصوص عُمر عائشة تميل إلى القول بأنها كانت في الواقع بين الثالثة عشر والخامسة عشر عاماً عندما اكتمل زواجها(٦٣)، مذكِّراً القارئ أنَّ مِثْلَ هذا التفاوت أمرٌ طبيعي بالنسبة إلى جماعة من الناس لم يكن لديهم سِجِلَّاتٌ مكتوبة في ذلك الحين، والذين من الممكن أن يكونوا غيرَ متأكِّدين بالضبط حول وقت ولادتهم. واستناداً إلى عمَلٍ مبكِّرٍ حول التأريخ السني وجمع الحديث، لعالم القرن التاسع ابن سعد، يبين العقاد كيف أن عائشة كانت مخطوبةً لرجل آخر قبل زواجها بالنبي ﷺ. وحيث إن سن الخطبة الطبيعية لا تقل عن تسع سنوات، فإنه يزعمُ أنه بما أن الآثار التاريخية تتفق على مُرور بضع سنوات بين عقد الزواج وإتمامه، فإنه لا بد أن عائشة كانت في سنوات مُراهقتها الأولى عندما بدأت حياتها الزوجية.

وبذكاء يطوف العقَّاد حول الحديث الصحيح المروي في **صحيح البخاري**، والذي تحكي فيه عائشة نفسُها أنها كانت في التاسعة من عُمرها في ذلك الوقت، متصدِّياً له بصورة غير مُباشرة فحسب، عن طريق الإشارة إلى أن عائشة كانت مُولَعةً بالتأكيد على طُفولتها التي أمضتها في الأيام الأولى من الإسلام، وكيف أنها كانت صغيرةً أثناء نشأة الإيمان. وهنا يسمح العقاد لقرائه بالتوفيق بين إيمانهم بالاستقامة التامة لنبيهم، وما أصبح الكثيرون يقبلونه باعتباره المعايير «الطبيعية» والمثالية للزواج، حتى مع الإرث التاريخي الجماعي للإسلام(٦٤).

اعترض العلماء المسلمون الأكثر تحفُّظاً على إعادة قراءة حياة النبي ﷺ. لقد استشعروا بتحول إبستمولوجي وراء دفاع العقاد عن الإسلام. لم يقتصر الأمر على إبطال التسلسل الهرمي للسلطة داخل قانون النصوص السني، عن

(٦٣) خلص العديد من علماء السنة البارزين اليوم، مثل علي جمعة وطه جابر علواني، إلى أن عائشة كانت في سن المراهقة المتأخرة، استناداً إلى حجج مشابهة للعقاد.

(٦٤) عباس محمود العقاد، **الصديقة بنت الصديق**، ط ٣ (القاهرة: دار المعارف، [١٩٦٦])، ص٦٦ ـ ٦٧.

طريق تجاهُلِ نصٍّ صريح في **صحيح البخاري** المهيب، ولكنه أيضاً مُخالفة للإجماع الشرعي على سنِّ الزواج. ولم يُظهر أي من أفراد المؤسَّسة الدينية في مصر استياءً من العقاد أكثر من ذلك الذي أبداه أحمد شاكر. ففي ربيع عام (١٩٤٤م) كتب عدداً من المقالات الصحفية الشهيرة ينتقد فيها بقسوةٍ الكلماتِ البارعةَ للكتاب الشهير عن الزوجة الأكثر نشاطاً مِن بينِ زوجات النبي ﷺ.

كانت مسألةُ الموضع الصحيح للحقيقة في حياة المسلمين في صميم النقد الذي كتبه شاكر. فهو يذكرُ ويُعيد التأكيدَ على أن ما تذكُرُه عائشة عن سنِّ زواجها هو العمود الفقري للحقيقة التاريخية والنصية حول هذه المسألة، وأن القصة التي ذكرتها قد وثقها نُقاد الحديث الكبار في العصر الكلاسيكي، ويؤكدها إجماع فُقهاء العصور الوسطى، وأنَّ تلميحَ العقاد بأن عائشة بالَغَتْ عند الحديث عن شبابها كان بمثابة وصف زوجة النبي ﷺ بالكَذِب. وسوى المناقضة لشهادة عائشة الصحيحة، فلم يأتِ العقَّادُ بأكثر من حُجَّة مُرقَّعة، والتي يزعمُ شاكر أنها تعتمد على مقدماتٍ مغلوطة. فعلى سبيل المثال، لم تكن هناك سنٌّ «عادية» للارتباط عند العرب في هذا العصر.

لقد رأى شاكر، كما كانت الحال في قضية النساء القاضيات، أن تفاصيل المناقشة تُخفي الدعوى الحقيقيةَ المطروحةَ بين أيدينا. فقد أقرَّ العقَّاد أن مناقشته بشأن سن زواج عائشة كان يُقصد منها دَحْضُ الاستهجان الأخلاقي من جانب المستشرقين. إلا أنه بمراجعة الموقف الإسلامي المستَلَم بشأن سنِّ زواج عائشة، فقد اعترف العقاد ضمنياً أن المعايير الغربية وَالانتقادات الموجَّهة للإسلام والنبي ﷺ صحيحةٌ. واعتقد شاكر أنه يُفترض بالمسلمين أن يستمدُّوا قوانينَهم وإدراكهم من التراث الإسلامي وليس من أوروبا. لقد كان زواجُ عائشة من النبي ﷺ في سن التاسعة، ومن دون مُواربةٍ؛ صحيحاً من الناحية التاريخية، وكان أساسَ حُكم الشريعة أن الزواج من امرأة قاصرٍ جائزٌ. ولم يكن من اللازم تقديم اعتذارات عن ذلك[٦٥].

---

(٦٥) أحمد شاكر، **مقالات العلامة الشيخ أحمد محمد شاكر**، تحقيق عبد الرحمن العقل، ٢ ج (الجيزة: دار الرياض، ٢٠٠٥)، ج ١، ص١٩٦ و٣٥٣ ـ ٣٦٩.

العلماء والدولة وصِحّة الشريعة من دون نصٍّ

لم يكن اللجوءُ إلى النصوص، مثل القرآن والأحاديث، هو الطريقة الوحيدة لتقديم الضوابط المعيارية في التقاليد الشرعية. لقد كان أسلاف عبده والكوثري وشاكر ـ ضمن عُلماء العواصم العثمانية الكبيرة إسطنبول ودمشق والقاهرة في أواخر فترة العصور الوسطى ـ على حقٍّ؛ وكما قال الحديث: «ورثة الأنبياء». كان كتابُ الله وسوابِقُ محمد ﷺ هي المنابع لسلطتهم وتقاليدهم، ولكن العلماء أنفسهم كانوا هم الأوعية الحية التي تُستمد منها تأويلات رسالة الإسلام. لقد كان كبار العلماء اللامعين، ومن خلال التتلمذ المهني عبر سلاسل من النابهين ممتدة رُجوعاً إلى صاحب الشريعة، يفهمون أنفسهم على أنهم وُسطاء بين قانون الله وحقائق المجتمع الزمنية.

طغت السلطةُ التأويلية للعلماء على المعنى الواضح للأحاديث والآيات القرآنية. فقد أوّلَ العلماءُ، أمثال الخطابي والنووي، بانتظام المقاطعَ النصيّةَ الفردية بما يتفق مع المبادئ الشرعية واللاهوتية والتي أصبحت راسخةً في الفكر السُّني. وعلاوةً على ذلك، فبحلول القرن الثاني عشر، وصل علماءُ أهل السنة إلى معرفة تنوّع الآراء داخل وبين مدارسهم الشرعية، ليس فقط كحقيقة مقبولة، بل مُفيدة. تعامَل العلماءُ في أواخر العصور الوسطى في أماكنَ عديدةٍ من دار الإسلام مع هذا القَدْر الكبير من الآراء كمصدرٍ يمكن الرجوعُ إليه، باستخدام قواعدَ قياسيةٍ، مثل: «المشقَّةُ تجلِبُ التيسير»، لانتقاء الحُكْم الذي يشعرون بأفضليته للوصول إلى العدالة لأولئك الذين يَقْدُمون إلى المحاكم الشرعية (حتى في المناطق التي يسود فيها مذهبٌ واحدٌ، مثل المغرب التي يهيمن عليها المذهب المالكي، فقد كان القضاة من أصحاب الخبرة ينتقون من داخل آراء المذهب المتنوّعة بشأن قضية ما).

توفِّرُ الأدواتُ العظيمة للتقاليد الكلاسيكية، والقوة الشرعية للقواعد الفقهية، بالنسبة إلى العلماء الحداثيين مثل عبده وتلاميذه؛ وسيلةً مثاليةً للإصلاح. إذ سمحت للعلماء أن يُعيدوا تشكيلَ الشريعة وفق الاحتياجات الجديدة مع البقاء في إطار مُفرداتها الثابتة. فقد كان مفهوم المصلحة (المصالح العامة والرفاه) يؤدي دوراً ضئيلاً في القانون الشرعي في القرون الوسطى، فقد تضمن ذلك في ظل غياب الأدلة الأخرى أن يصوغ العالم

حُكماً وفقاً «لما يراه مقبولاً، مادام لا يعارض نصاً صريحاً من القرآن أو السنة». وعليه فيَعتبر المالكيةُ الزواجَ حاجةً للأفراد ذوي الشهوة الجنسية الشديدة، وليس بسبب بعض الأُسُسِ النّصيةِ، أو حتى القياس، ولكن على أساس تعزيز المصالح العليا للمجتمع. لقد جعل عبده المصلحةَ محوراً لفكره الشرعي. فمنذ أيّامِه الأولى كعالم مُصلح يكتبُ في جريدة الحكومة المصرية في ثمانينيات القرن التاسع عشر. وظف عبده حماية المصالح العليا للأسرة المسلمة ليجادل بأنه من الجائز إسلامياً تقييد حق الرجل في الزواج ومنع تعدد الزوجات.

كانت القاعدة الفقهية: «النادر لا حُكم له» من الأمور الحاسمة أيضاً بالنسبة إلى حُجة عبده ضد تعدد الزوجات. وبعبارة أخرى: يجب على الفقيه أن يستنبط الحُكْمَ الشرعي بناءً على تكرار الحالات، وليس على الاستثناءات النادرة. فيحتجُّ عبده بأن القرآن سمح للرجل بالزواج من أكثر من امرأة بشرط أن يكون عادِلاً في مُعاملتهن، ومن الواضح أن الرجال في مصر لم يعودوا قادرين على تحقيق هذا الشرط، فحتى إن «فعلَ ذلك واحدٌ من بين مليون»، كما يقول، فإنه هذا لا يمكن أن يكون أساساً للقانون[٦٦].

كان الكوثريُّ بمثابة مرآة لعبده بخصوص المناقشة الخاصة بتعدُّد الزوجات، مُستخدِماً المجموعة نفسَها من أدوات العلماء للوصول إلى نتيجةٍ مُناقضة. وقد رفض وَضْعَ الكثير من الثقة في مفاهيم المنفعة والمصلحة خارج المصادر النصية للشريعة، وندَّد بشدة بالعلماء الذين «ارتووا من مياه الغرب الأُجاج»، وينادون الآن بتقييد حقِّ الرجل المسلم في الزواج حتى أربع زوجات. وإنه لمن واجب العلماء الاستفادةُ من التنوِّع الثري في قواعد الشريعة من أجل الوفاء باحتياجات اليوم، ولكن هذا يعني الاعتمادَ الشديد على كنوز الماضي المبجّلة. فيمكن اللجوءُ إلى المصلحة فقط في حالة الغياب التام للأدلة النصية حول مسألة، وليس ابتداع مفاهيم جديدة للاستقامة في حين أنَّ شريعة الله واضحة. وأما ما يخص الزواج، فقد كان الله يعلم ما هو خيرٌ لخلقه عندما أمرهم أن ينكحوا ما طاب لهم من النساء مثنى وثلاث ورباع (سورة النساء: الآية ٣)، وعندما هدى الله أجيالاً

---

(٦٦) عبده، **الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده**، ج ٢، ص٨٠.

لا حصر لها من عُلماء المسلمين إلى الإجماع على جواز تعدد الزوجات. لا يمكن أن يحدِّدَ عقلُنا المعيب، كما يقول الكوثري، مصالِحَنا الحقيقية في هذا العالَم، والعالم الآخر (حيث يفترض العقلُ غالباً أن الشيء الضارَّ ضدَّ مصلحتنا، خلافاً للشريعة المقدسة).

عُيِّنَ أحدُ تلاميذ عبده، مصطفي المراغي، شيخاً للأزهر، وبدأ في مُتابعة الإصلاحات الشرعية من أجل تحقيق المساواة في حُقوق الطلاق. ففعل ذلك عن طريقِ محاولةِ تقييد الحق الشرعي للرجال في طلاق زوجاتهم من جانبٍ واحد، واقترح أن تكون السلطة في إعلان الطلاق موضوعةً فقط في يد قُضاة محكمة الأسرة. وهاجم ذلك الكوثري مرةً أخرى. واحتج المراغي في محاضرة عامة بأن الرجال المصريين أثبتوا عدم كفاءتهم بإساءة استخدام قُدرتهم في تطليق زوجاتهم من دُون حكمة، إلى درجة أن نوعاً كاملاً من النكات كان يدور حول حماقتهم. واستخدم الكوثري القاعدة نفسها التي استخدمها عبده ضد مُساعده الحداثي. فإن الادعاءات المبالغة حول بعض البلاهة المستشرية بين الناس، والتي تتأسس على النكات، ليست كافيةً لتؤثر على فهم المسلمين لشريعة الله؛ لأن «التشريع العام لا يُبنى على حالاتٍ نادرة شاذة»[٦٧].

ومع ذلك فإنَّ الطبيعةَ الحقيقية للإسلام، ومكائد الغرب، اللذيْن كان الكوثري يُدركهما في عقله بوضوح، لم يكونا قابلين للانفصال بشكل صارخ عند العلماء الآخرين. فيبين عبد الحليم محمود، الودود والمحبوب (ت ١٩٧٨م)، كيف يمكن أن يكون امتزاجُ «الإسلام» و«الغرب» والصحيح وغير الصحيح منه. أكمل خِرّيجُ مدرسة الأزهر وتلميذ المراغي الدكتوراه أيضاً في فرنسا، قبل أن يعود ليترقّى في مناصب المؤسسة الدينية العلمية في مصر. وفي نهاية المطاف عُيِّن في أعلى مناصبها، والذي كان يَشغله أستاذه فيما سبق، وهو منصب شيخ الأزهر.

وعلى الرغم من مسيرته الطويلة في العمل في الدولة المصرية، فقد دأب محمود باستمرار على الضغط من أجل إلغاء قانونها المدني والعودة إلى حُكْم الشريعة الإسلامية. فقد كان قطع يد السارق ـ بموجب إجراءات

---

(٦٧) الكوثري، **مقالات الكوثري**، ص٨٢، ١٦٧ ـ ١٦٨، ١٩٢، ٢٠٨.

وشرُوط شرعية صارمة بطبيعة الحال ـ عقاباً من الله. وزعم محمود أن ابن سُعود، مؤسس المملكة العربية السعودية، جلب القانون والنظام لمملكته من خلال تطبيق هذه الأحكام. وزعم محمود أن السرقة انتهت واقعياً في المملكة على الرغم من أن هذا العقاب المروع لم ينفذ أكثر من سبع مرات.

إلا أن محموداً بصفته كبيرَ الفقهاء الإسلاميين في الحكُومة المصرية، قد أصدر فتوى شرعيةً تؤيِّدُ الحدَّ الأدنى لسنِّ زواج البنات بستة عشر عاماً. وقد أقرَّ أنَّ التقليدَ الشرعي لم يحدِّد قطُّ سنّاً معيّنةً، بل يشترط فقط أن تكون ناضجةً جسدياً بشكلٍ كافٍ لتحمل الوطء. إلا أن هذا لا يعني أنه لا يمكن وضع قوانين إداريةً لتشجيع سلامة الأسرة أو حمايتها. وفي ضوء المسؤوليات التي يجب أن تتحملها الزوجة في زواجها وأمومتها للأطفال، رأى محمود أنه لا يجوز أن يتزوج إلا شخص ناضج. وخلص إلى أنه «قد حددت المجتمعات النَّاهِضَةُ سن الزواج بست عشرة سنة، وهي سِنٌّ مناسبة». كان محمود مناصراً شديداً للعودة إلى قانون الشريعة، ولكنه على الرغم من ذلك أكد على حق العلماء ـ والدولة ـ في تعديل القانون، حتى لو قيد الاختيار الذي وضعه نبي الله(٦٨). وإذا كان الحكم بموجب الشريعة الإسلامية ضرورياً جداً بهذه الصورة في نظر العلماء، فكيف يمكن تفسير رأي محمود؟

منذ عهدِ الأسرة الأموية في القرن الثامن، أقام العلماء وتحمَّلوا علاقاتٍ معقدةً مع الحُكَّام المسلمين. وبحلول منتصف القرن التاسع جرى التوصلُ إلى ترتيب واضح؛ سيبقى علماءُ أهل السُّنَّة صامتين فيما يخصُّ السياسةَ، ويؤيِّدون شرعية أي حاكم يرفع ولو قدراً ضئيلاً من الهوية الإسلامية، وفي المقابل سيتنازل الحُكَّام عن مجال القانون والمعايير الاجتماعية للعلماء، إلى درجةِ مَنْحِهم سُلطةَ الشُّرطة لتطبيق أحكام المحاكم الشرعية.

وبحلول القرن الثاني عشر، كان فُقهاء أهل السُّنة يُقدِّرون أيضاً على نحوٍ متزايد مملكةَ القانون المستَلَمِة من الحاكم خارج الحدود الشرعية

---

(٦٨) عبد الحليم محمود، **الفتاوى**، ٢ ج (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٢)، ج ٢، ص١٣٢ و٤٣٤.

العادية. وفي الواقع لقد توسَّل عُلماء العراق في مدينة الموصل في منتصف (١١٠٠) إلى سُلطانهم الجديد، معلِّم صلاح الدين، كي يُطبق عقاباً قاسياً للقضاء على موجة السَّرِقات التي تجاوزت المدينة. لم يجدوا أيَّ رادِع فعَّالٍ في ممارسات المحاكم الشرعية؛ لأن معايير الإثبات اللازمة لقَطْع يد السارق كانت صارمةً لدرجة أن هذا العقاب لم يكن واقعيّاً، وكان العقابَ الاختياري (التعزير) - والذي عادةً ما يُنفّذ بدلاً منه، وهو كما حُدِّد في الحديث - عشرَ جلدات فقط[٦٩]. وحتى أثناء الخلافة الأولى، احتفظ الخلفاء بالحق في إقامة محاكمهم الشرعية الخاصة، والتي تُسمى محاكم «المظالم»، وذلك لسماع شكاوى رعاياهم من الأخطاء التي يُعانون منها. ولكن هذا العدل خارج الشريعة كان مُرتجلاً ومبنياً على أمر الحاكم وشرعيته غير المبنية على أساس نظري. على أية حال، كان يقوم على محاكم المظالم بصفة طبيعية: إما العلماء، أو تُقام ويحضرها العلماء كمستشارين. لم يكن هناك مفهوم للقانون الذي يحمل أيَّ شرعيةٍ مُعتَرَف بها على نطاقٍ واسع خارج شريعة الله. حتى عندما يتدخل حاكم ليتعامل بشدة مع جرائم مثل القتل البشع أو تهديد الأمن العام، يرى كثير من العلماء أن ذلك يقع تحت حد الحرابة، والذي يمنح الحاكم حُريةً أكبر بكثير في تحديد العقُوبة.

ومع الغزو المغولي للشرق الأوسط، وصل القانونُ الجديد للإله الجديد. كان هذا هو القانون المغولي لجنكيز خان، الذي وهبه إلهُ السماء العامُّ لسهُول سيبيريا وجنوب شرق أوروبا تفويضاً بإمبراطورية عالمية. ومن القرن الثالث عشر فصاعداً، ومن السلطنات المغولية التركية في دلهي إلى الأتراك العثمانيين أنفسهم الذين ينتمي إليهم الكوثري (والذين يحملون لقب «خان» أو «سيّد» في اللسان المغولي التركي)، كان هناك الآن نوعٌ من القانون الأسري المتجذر في تقاليد السلاطين ومراسيمهم التي كانت موجودةً جنباً إلى جنب مع أحكام الشريعة. ولم يشارك هؤلاء الحكام العلماء في رؤيتهم للشريعة الشاملة. فقد أصبح لها الآن نِطاقُها المحدود الخاص بها. عندما كان رحالة القرن الرابع عشر ابن بطوطة يسلكُ طريقَه عبر جبال وسط آسيا من الخانات الإسلامية للقبيلة الذهبية إلى سَلْطَنة

---

(٦٩) David Ayalon, "The Great Yasa of Chingiz Khan: A Re-examination (Part C2)," *Studia Islamica*, vol. 38 (1973), pp. 124-125.

دلهي، رأى كيف أن أُمراءَ الحرب الأتراك المسلمين يَفْصِلون في الشكاوى في محاكمهم. يجلس السلطان مع قاضيَيْن يجلسان أمامه، والقضايا التي يقرِّرون أنها تقع في نطاق الشريعة، يحكمُ فيها العلماءُ؛ وأما الأخرى فتذهب إلى المجموعة الثانية، وهي لجنةٌ من شُيوخ الأتراك. واجه ابن بطوطة ظواهرَ مُشابهةً في محاكم سُلطان مقديشو الضخم بصورة ملحوظة، حيث كان هناك مركزٌ تجاري ضخم ومزدهر. وكان يشترك في القضايا قاضي القضاة الشرعيين، ووزراء السلطان الرئيسون، وكان قاضي القضاة الشرعيين يأخذُ فقط تلك القضايا التي يشعرُ الوزراء بدخولها في نطاق الشريعة(٧٠). وفي بعض الأحيان كان يُساء استغلال المحاكم التي يُقيمها السلطان وكبار موظفيه. ففي القاهرة في زمن ابن بطوطة، كان حُجاب سلاطين المماليك مشهورين بسُمعة سيئة لعقدهم المحكمة وتشتيت التجار الأثرياء لابتزاز الأموال منهم(٧١).

وعلى الرغم من أن قانون الأسر الحاكمة الجديد هذا، في العوالم الأكثر تحضُّراً مثل الإمبراطورية العثمانية، كان يتعامل مع المجالات الحساسة، مثل الفتنة، أو القضايا الحاسمة كتحصيل الضرائب والإدارة العسكرية، فإنه أثر على الحكم الشرعي. وسوغ السلاطين مشاركتهم في الشؤون الشرعية من خلال صياغة صلاحياتهم ضمن إطار أحكام الشريعة. فقد أمر اللهُ المسلمين بقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾ [النساء: ٥٩]، ومن ثَمَّ فقد اعتبروا من حقِّهم كحُكَّام وفقَ شريعة الله أن يختاروا أيّاً من آراء العلماء من أجل وضع القانون الأرضي أو حتى إنشاء قوانين في حالة عدم وُجودها. وقاد الظهور اللائح لقانون الأسر الحاكمة بدوره العلماء إلى منح السلاطين العثمانيين مزيداً من الحرية التقديرية في التشريع لرعاياهم المسلمين. وكان ذلك في بعض الأحيان إجرائيّاً. فعلى سبيل المثال، في خمسينيات القرن السادس عشر، أصدر السلطانُ العثماني مرسوماً يضع قانوناً للتقادُم لمدة خمسة عشر عاماً على

(٧٠) Gibb, trans., *The Travels of Ibn Battuta,* vol. 2, p. 378; vol. 3, p. 545, and Guy Burak, "The Second Formation of Islamic Law: The Post-Mongol Context of the Ottoman Adoption of a School of Law," *Comparative Studies in Society and History*, vol. 55, no. 3 (2013), p. 594ff.

(٧١) Ayalon, Ibid., pp. 108-109 and 115.

جميع الدعاوى المرفوعة أمام المحاكم الشرعية(٧٢). ويمكن أيضاً أن يكون جوهريّاً. فعندما كانت القهوة منتشرةً في المملكة العثمانية في القرن السادس عشر، انقسم العلماءُ في البداية حول مشروعيتها (هل هي مُباحة، أم مُسكرة وتجلب الرذيلة؟). وحين ظهر إجماع في الآراء على السماح بالقهوة، أصر الفقيه الدمشقي الكبير في القرن الثامن عشر عبد الغنيّ النابلسي على أنه من حق الحاكم أن يحظر مواد مثل القهوة أو التبغ إذا رأى ذلك يوافق شريعة الله ومصلحة شعبه (لم يدم حظر السلطان العثماني في إسطنبول في الثلاثينيات من القرن السابع عشر طويلاً)(٧٣).

وقد استفاد العثمانيون وأبناءُ عمومتهم الأتراك وسلالة المغول في الهند من هذه السُّلطة التنفيذية؛ إذ أصدر كلاهما مجموعةً من القوانين الشرعية تهدف إلى الحد من التنوُّع غير العملي - حتى داخل المذهب الفقهيِّ الواحد، حيث تُوجد العديد من الأقوال المتجاوزة والكتب المرجعية الأساسية - وإلى جعلها مجموعةً من القوانين المنتظمة التي يسهلُ التحكمُ فيها. فقد صاغت لجانٌ من العلماء في المؤسسات الدينية المركزية في هاتين الإمبراطوريتين مدونات قوانين لجعل المذهب الحنفي الرسمي رُوتينياً. ونتيجةً لذلك اقترب العلماءُ أكثر تحت رعاية الدولة. وعلى الرغم من أنهم قد كُوفئوا بتأمين فُرص العمل في البيروقراطية القضائية الواسعة، إلا أن العلماء وجدوا في نهاية المطاف أن سُلطتهم في توجيه الشريعة كعلماء قُضاة قد فُقدت لصالح القوانين القضائية المبسطة، والتي يمكن أن يطبقها القاضي في المحكمة كالببغاء.

شارك والدُ شاه ولي الله في تأليف مُدَوَّنَةِ قانون الأسرة المغولية، **الفتاوى العالمكيرية [الفتاوى الهندية]**، بالاشتراك مع خمسين عالماً تقريباً، مُستغرقين ثمانيَ سنوات لإنجاز المهمة التي كلَّفهم بها الإمبراطورُ المغولي

---

(٧٢) Rudolph Peters, *Crime and Punishment in Islamic Law* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2005), p. 11.

(٧٣) عبد الغني النابلسي، **الحديقة الندية شرح الطريقة المحمدية**، ٢ ج (الهند: دار الحديثة، ١٨٦٠)، ج ٢، ص٢٣٤. هنا يعدل النابلسي أو يوضح الرأي الذي قاله في وقت سابق في رسالة تدافع عن إباحة التدخين. إحدى الحجج التي يشير إليها أن السلطان قد منع التدخين. ويرى النابلسي أن الحاكم لا يجوز له أن يمنع إلا ما تحرمه شريعة الله. انظر: عبد الغني النابلسي، **رسالة في إباحة الدخان** (دمشق: مطبعة الإصلاح، ١٩٢٤)، ص٨.

أورانجزيب عام (١٦٦٧م)، لجَمْع كتاب واحد يحدد الأحكام المعتمدة في المذهب الحنفي، على جميع أبواب القانون. إذ طمح الإمبراطور إلى إيجاد مرجع واحد وجديد للتطبيق في جميع الإمبراطورية. وهذا من شأنه أن يتغلب على التحدي المتمثل في أنه لا يوجد كتابٌ واحد يمكن أن يُعتبر مصدراً مُفصَّلاً وشاملاً لجميع أحكام المذهب، بصرفِ النَّظر عن أن أيَّ مذهبٍ واحد يتضمَّن العديد من المواقف تقريباً تُجاه النقطة القانونية الواحدة. بل إنَّه حتى المختصرات الكبيرة للفقه قد تحذف مسألةً قانونيةً تعرض لها كتاب أصغر(٧٤).

إلا أنه في ذلك الوقت كان قد حلَّ وقتُ الأفول بالنسبة إلى المغول، ولاقت **الفتاوى العالمكيرية** نجاحاً محدوداً في دولتهم المحتضرة. ولكن ثمة إرثٌ للعثمانيين استمر على نحو أكثر بكثير، إذ جمعوا عدَّةَ قوانين بين عامي (١٨٧٠م) و(١٩١٧م) تنظِّم مجالاتٍ شتَّى، بدايةً من قوانين التجارة إلى قوانين الزواج. وفي عالَم بعيد عن التأليف المغولي التقليدي، صِيغت هذه النماذج في صُورة الأكوادِ القانونية الأوروبية، إلا أنها اعتمدت في مُحتواها على أحكام الشريعة. فعلى الرغم من أنَّ القانون الأوَّل، والذي كان يتناول مُعظم القضايا التجارية، كان مأخوذاً تقريباً من المذهب الحنفي فقط، إلا أن قانون الأسرة العثماني لعام (١٩١٧م) كان مُستمداً من مصادر أكثر انتقائيةً؛ سعياً لتحقيق أجندة إصلاحية. فقد حدَّد القانون حدّاً أدنى لسنِّ البنت لعقد الزواج (فضلاً عن إتمامه) عند تسع سنوات، وهو مستوى من التقييد غير معلوم في أي مذهب فقهي إسلامي.

---

(٧٤) Alan M. Guenther, "Hanafi Fiqh in Mughal India: The *Fatawa-i Alamgiri*," in: Richard M. Eaton, ed., *India's Islamic Traditions, 711-1750* (Delhi: Oxford University Press, 2003), pp. 212-216 and 223-224.

ثمة تباين كبير - يرجع إلى الترجمة - في أغراض أورانجزيب. ففي ترجمة إليوت **لمرآة العالم**، وهو تاريخ منسوب إلى بختاور خان، أن أحد حاشية الإمبراطور نص على أن الفتاوى «ستجعل كل شخص مستقلاً عن علماء المسلمين»: يُقرأ النص الفارسي الأصلي الذي حققته ساجدة علوي على النحو التالي: أن الفتاوى «ستجعل كتب الفقه الأخرى غير ضرورية». انظر:

Bakhtawar Khan, "Mir'āt Al-'ālam," in: Henry M. Elliot and John Dawson, eds., *The History of India as Told by its Own Historians* (South Carolina: Nabu Press, 2013), vol. 7, p. 160, and Bakhtāwar Khān, *Mir'āt Al 'ālam*, edited by Sajida Sultana Alvi, 2 vols. (Lahore: Research Society of Pakistan, 1969), vol. 1, p. 388.

وجاءت الإصلاحاتُ القانونية المصرية نهاية القرن التاسع عشر، وباتباع نهجٍ مُشابِه للدولة العثمانية المهيمنة عليها شكلياً، لتضع الشريعة في قانون الأُسرة فقط، بما في ذلك من مجالات مثل الزواج والطلاق، إلا أنها قننته وفق ما يُعتبر الرأي الرسمي أو المعتمد في المذهب الحنفي. وسوغ قرار البرلمان المصري عام (١٩٢٣م) بتحديد الحد الأدنى لسنِّ الزواج للمرأة بستة عشر عاماً، إسلاميّاً، من خلال اللجُوء إلى حق تقدير الحاكم في المسائل الشرعية، والذي أقر به عُلماء مثل النابلسي. وقال أنصار القانون إن السلطة التشريعية في مصر لم تُنكر الحق المنفرد لله في تشريع القانون أو الأخلاق. فعقود الزواج التي كانت تُعقد بشكل خاص وفق أحكام الشريعة الإسلامية، كانت صحيحةً أمام الله. فقط كانت الدولة تُمارس حقها الشرعي في «تقييد الإجراءات القضائية» في محاكمها الشرعية، بالسماح للنساء في سن السادسة عشرة أو أكبر فقط بتسجيل زواجهن، والسماح لهن فقط بالشكوى فيما يخصُّ الزيجاتِ التي تُنظر في المحاكم إذا كانت قد سُجلت بصورة صحيحة. إذ يُفترض أن يكون الأحمق فحسب هو الذي يسمح بزواج ابنته دون الحماية الموثقة من القانون[٧٥].

وأخذت الدولةُ السورية (تحت السيطرة الفرنسية) التي أُنشِئت حديثاً، في أعقاب هزيمة العثمانيين في الحرب العالمية الأولى؛ القانونَ المصري خطوةً أبعد من ذلك. ورِثت سوريا، التي كانت في السابق جزءاً من النفُوذ العثماني، قانونَ الأسرة العثماني بحده الأدنى لسن الزواج (تسع سنوات). ثم قدمت الحكومة السورية عام (١٩٥٣م) قانون الأحوال الشخصية المعدل، الذي أصلح القوانين الخاصة بالزواج، فلا تستطيع النساء الزواج حتى يُصبحن في سن الثامنة عشرة، على الرغم من أنه يمكن للقاضي منح تصريح لمن سنهُن ثلاثة عشر عاماً إذا وجد الظروف ملائمةً.

وعلى الرغم من كون هذا القانونِ الجديد جُهداً واضحاً يسعى إلى الإصلاح على الطريقة الأوروبية، إلا أنه قدَّم حُجَجاً شرعيةً لأحكامه. وكان مسوغ إدخال سن زواج متأخرة بارعاً في استخدامه العمق والاتساع الهائلين

(٧٥) الجيزاوي، «قوانين تحديد سن الزواج»، ص٣٩٧ ـ ٣٩٨، و Ziadeh, *Lawyers, the Rule of Law and Liberalism in Modern Egypt*, p. 124.

للتراث الشرعي. استشهد القانون السوري برأي أحد المعاصرين غير المشهورين لأبى حنيفة، ابن شُبرمة، الذي لم يُجز لأي فتاة إبرام عقد زواجها (ومن ثم أيضاً عدم إتمام زواجها) حتى تصل إلى مرحلة النضج. وقدم القانون السوري الجديد قيداً أكثر غرابةً وغير مسبوق على السن؛ فقد منح القاضي الحق في الحيلولة دون حدوث أي زواج يكون فيه الزوجان «غير مُناسبين لبعضهما سناً». وبخلاف مسألة الحد الأدنى الجديد لسن الزواج، فلم يُعطِ القانونُ دليلاً على هذا القانون [المتعلق بعدم الكفاءة في السن] من التراث الشرعي. فقد أشار فقط، وبشكل غامض، إلى «عدم الاستقرار في الحياة الزوجية»، و«الفساد الأخلاقي»، اللذيْن يتسبَّب فيهما فارقُ السن(٧٦).

وافق أغلبُ العلماء المصريين والسوريين، حتى الأكثر تحفُّظاً، على هذه الخطوة نحو تقنين الشريعة في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين؛ بل قبل الكثير منهم القوانين العلمانية (أي تلك التي لا تستند مُباشرةً في الشكل والمضمون إلى المذاهب التقليدية) مادامت تستند بشكل كبير أو لا تتعارض مع الشريعة. فعلى الأقل ستبقى الشريعةُ ذات صِلةٍ بالحياة. كما افترض الكثير من العلماء (خطأً في النهاية) أنهم سيجدون عملاً دائماً، كمجموعة أساسية من القضاة، وأنهم سيكونون مسؤولين عن الإصلاحات القانونية في المستقبل.

وكان البعض الآخرُ أقلَّ تفاؤلاً. تفاوتت ردودُ أفعال العلماء بشكل كبير بشأن القوانين المقيدة لسن الزواج. فتصور مذكرات أحد العلماء الذين عملوا في محاكم الأسرة في سوريا في منتصف القرن العشرين العملية المتأزمة للالتزام بقانون حديث ذي طابع غربي مع الحفاظ على الالتزام بشريعة القرآن والسنة. إذ كتب عليّ الطنطاوي أنه كان من المقبول بالنسبة إلى الحاكم أو الدولة تقديم قوانين إدارية وقيود تخدم مصالح الناس. وهذا جائز وفق الشريعة، ليس فقط ضمن الإطار الأصلي الضيق للمصلحة العامة، بل لأن الله يأمرُ المسلمين أيضاً بطاعة «أولي الأمر منكم». ومن ثم فقد كان

(٧٦) J. N. D. Anderson, "The Syrian Law of Personal Status," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 17, no. 1 (1955), pp. 36-37.

راضياً بأن يقضي في أُمور الزواج في غُرفة محكمته في دمشق، مع مُراعاة شرط سن الزواج البالغة ثمانية عشر عاماً.

ما لم يستطع الطنطاويُّ الالتزامَ به هو إعطاء هذا القانون أيَّ وزنٍ أخلاقي أو ديني. ففي أفضل الأحوال، كان سياسةً معقولةً لتعزيز الصحة والرفاه؛ وأما في أسوأ الأحوال، فهو روتين بيروقراطي يجب أن يُتحمل على مضض. فمازال الأزواج القاصرون الذين يتزوجون بعقد شرعي خاص وغير موثق من الدولة مُتزوجين أمام الله. وبشكل متكرر منح الطنطاوي استثناءات للعرائس اللاتي لا تتجاوز أعمارهن الثالثة عشرة، كما كان يسمح القانونُ الجديد. وأشار في عدة مرات إلى المرات التي كان يقف فيها بجوار بعض هؤلاء الفتيات، إذ وجد أنهن أطول منه، وأنهن كاملات النضج الجسدي. فكتب قائلاً: «ليست العبرةُ إذن بالسنِّ وحدَه»، ليواصل: «لذلك يُخطئ الذين يُسرعون، فيتكلمون بلا علم ولا فهم عن زواج رسول الله ﷺ، وهو أفضل البشر، وهو سيد من أنصف وعدل، عن زواجه بالسيدة عائشة وهي بنت تسع سنين!». فهل رأى الذين اشتد غضبهم من هذا الفعل عائشة؟ لقد كان من الممكن أن تكون مثل الفتيات اللاتي حضرن أمامه في المحكمة، خاصةً، كما كتب، أن الفتيات في المناخ الحار قد ينضجن في سن التاسعة أو العاشرة(٧٧).

فلم يعتبر الطنطاويُّ إصدارَ القوانين أو القيود التي قد تنفع المسلمين أمراً غيرَ شرعي. بل القول إن أفعال النبي ﷺ غير أخلاقية، أو التشكيك في شرعية سابقة فعله عند الله، هو الذي لا يستطيع القاضي أن يَقبله. ففي عام (١٩٤١م)، أي قبل ما يزيد على عَقْدٍ من تقديم قيود الزواج الجديدة، ألقى الطنطاوي محاضرةً غاضباً، حضرها وزيرا عدل سوريان سابق وحالي؛ بسبب عوار قانون الأسرة العثماني (الذي كان لا يزال سارياً)؛ فقد «جاء فيه ما هو مخالف لما عليه عامة الفقهاء، وما لم يقل به أحد من العلماء»، هادراً: «كاعتبار العقد على من كانت دون التاسعة من العمر عقداً غير صحيح». وهذا يتناقض مع سُنة النبي ﷺ الثابتة، فقد عقد على عائشة عندما

---

(٧٧) نص الغزالي في هذه المناقشة حول سن عائشة حين زواجها على أنه بغض النظر عن سن عائشة فقد كانت مناسبة وصالحةً للزواج عندما تم. انظر: محمد الغزالي، **قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة**، ط ٥ (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٤)، ص٧٧.

كانت في سن السادسة أو السابعة، «فهل يكون عقدُه عليها غيرَ صحيح؟»، مُنهياً محاضرته في هديرٍ من الرفض[78].

التقى الطنطاويُّ الكوثريَّ بصفته طالباً صغيراً. وذكر في وقت لاحق «بعد أن التقيت به لم أتبع غيرَه». وكان عالمُ شريعةٍ مصريٍّ آخرَ قد تبحَّر أيضاً في كتابات الكوثري، ثم عثر عليه أخيراً، والتقاه مرحِّباً به بلُطف في أحد شوارع القاهرة، ثم ترأس دراسة الشريعة في كُلية الحقوق بالقاهرة، وكتب ما يزيد على عشرات الكتُب، وعمل في لجنة الفتوى بالأزهر. كان محمد أبو زهرة، المرح البدينُ، معشوقاً من طُلّابه، ويحظى باحترام كبير في مصر. ووجد نفسَه بعد تقاعُده حديثاً من ترؤس الكلية، عام (١٩٥٨م)، يواجه معاييرَ الزواج المتضاربة في مصر عند الجلُوس لكتابة عموده في **مجلة الأزهر** ذات الشعبية.

لقد كتب أحدُ أفراد الجمهور اعتراضاً حماسيّاً على الزواج مع فُروق السن «غير الملائمة»، مقترحاً أن تُصدر مصر قانوناً يمنع ذلك كما فعلت سوريا. ردَّ أبو زهرة بكياسة قدرَ الإمكان، مُبيناً أن التقليد الشرعي الإسلامي لا يضع قُيوداً على الزواج بسبب الاختلاف في السن. وإجابةً عن سؤال ورده من سائل يروقه قانونُ الدولة العلماني أكثر من الشريعة، احتجَّ [أبو زهرة] بأن الشخص لا يستطيع أن يقيِّدَ حُرية الناس في عقد الزواج دُون وجود حُجة بينة على وُقوع ضرر. وإذا منعت الدولة من الزواج مع وجود فرق في العمر كبير، فسيستمر الناس بلا شكٍّ في مُمارسته وفق القانون الديني (كما أدرك الطنطاوي)، ولكن من دون تسجيله لدى الدولة. وستكون النتيجة ـ للزواج غير الموثق، والزوجات اللاتي لا يملكن أي أساس للمطالبة بحقوقهن أمام محكمة الدولة ـ ضرراً اجتماعياً واضحاً. وأوضح أن القانون السوري ليس ضاراً فحسب، بل سخيف. فلو وجدت شابة نفسها في حاجة إلى رجل يكبرها ـ لأي سبب من الأسباب ـ وإذا وجد رجل كبير نفسه في حاجة إلى امرأة صغيرة؛ فما الضرر في زواجهما؟ فالقضاة الأتقياء في سوريا لم يقضوا بناءً على هذا القانون الجديد. وعندما حاول قاضٍ في

---

(٧٨) علي الطنطاوي: **ذكريات**، ٦ ج (جدة: دار المنارة، ١٩٨٥)، ج ٤، ص٢٩٠ ـ ٢٩٢ و٢٩٦، و**الفتاوى**، تحقيق مجاهد ديرانية (جدة: دار المنارة، ١٩٨٥)، ص١٢٢ ـ ١٢٣.

دمشق وقف مثل هذا الزواج، تسبب في غضب شعبي وحملة لإلغاء القانون.

وأشار أبو زهرة أخيراً، وكي يقويَ حُجتَه، إلى التقاليد الشرعية نفسِها، ذاكراً أن منع التفاوت في السن بِدعةٌ غير مسبوقة في الشريعة الإسلامية؛ لأن العلماء لم يذكروا ذلك قطُّ من قبل، والنبي ﷺ والصحابة قد فعلوا ذلك الزواج بحرية. لقد زوج النبي ﷺ ابنته فاطمة من علي، بدلاً من خُطاب آخرين، وكان جزء من السبب أن الزوجين كانا في السن نفسها. ولكن كانت هذه مسألةً اختياريةً وليست تقييداً قانونياً(٧٩). ووسط هذا الجدل حول عائشة، فإننا كثيراً ما ننسى أن زوجةَ محمَّد ﷺ الأولى كانت تكبره بخمسة عشر عاماً.

المحكمة يجب ألا تكون سياسيّة: الأخلاقية والحقيقة في عالم ممزَّق

اختفى عالَمُ الكوثري العثماني في رَحَى الحرب والمجاعة والفوضى الاجتماعية التي اجتاحت فلولَ الإمبراطورية. فقد تركت الحربُ في البلقان، والحرب العالمية الأولى، والحرب مع اليونان، بين (١٩١٢ ـ ١٩٢٣م)، خُمسَ سُكَّان الأناضول موتى(٨٠). بنى أتاتورك ورفاقه دولةَ تركيا من قفار الأناضول العثمانية، وأزالوا الإسلامَ من الدولة تماماً وبوحشية. لقد أقاموا مكانها دولةً علمانية على الطِّراز الغربي، وأصبح مواطنوها المتنوعون الآن: الأتراك أولاً وقبل كل شيء، والذين سيُجبرون على قَبول مصيرهم الوطني الحديث. وبحلول (١٩٢٦م)، أُلغيت الخلافةُ، والمحاكمُ الشرعية، والإخوان الصوفيون، وحتى الأذان العربي للصلاة. وحضر الطلاب في الجمهورية التركية الحديثة في الجامعات، حيث كان يُمنع الحجاب، أو يُعد جُرماً، ولم تسمح النخبةُ بأي مكان للدين في الحياة العامة (وبالنسبة إلى كثيرين: وحتى في الحياة الخاصة).

---

(٧٩) محمد أبو زهرة، **الفتاوى**، تحقيق محمد عثمان صابر (دمشق: دار القلم، ٢٠٠٦)، ص٤٤٧ ـ ٤٥٠؛ **سنن النسائي**: كتاب النكاح، باب تزوج المرأة مثلها في السن؛ أبو الحسن السندي، **حاشية على سنن النسائي**، ج ٢، ص٢٩. استعملت حُجة أبي زهرة حول ضرر تجاهل صحة الزواج شرعاً، والذي قد يؤدي فعلياً إلى زيجات غير موثقة، عام (١٩٢٤م) من مفتي مصر، محمد بخيت المطيعي، في اعتراضه على قانون (١٩٢٣م) الذي يقيد سن الزواج. انظر: محمد بخيت المطيعي، «تحديد سن الزواج»، **المحاماة**، السنة ٤، الرقم ٤ (١٩٢٤)، ص٤١٠ ـ ٤١١.

(٨٠) Justin McCarthy, *The Ottoman Turks* (London: Longman, 1996), p. 387.

إلا أن الحياة والتصورات العامة في المدن الصغيرة وقلب الأناضول كانت أكثر خُمولاً منها في إسطنبول والعاصمة التركية الجديدة أنقرة. فقد نادت الجماهير بالعودة إلى الشريعة في مسيرات لأحزاب إسلامية قصيرة الأجل في التسعينيات، وفي أوقات الحساسية المتصاعدة خصوصاً، مثل استيلاء إسرائيل على القدس عام (١٩٦٧م). ولكن هذه الدعوات الشديدة إلى العودة إلى الماضي أثبتت ضآلتها وخطورتها السياسية (الدعوة إلى الشريعة مُخالف للقانون في تركيا)[٨١]. مارست الأحزابُ السياسية الإسلامية تأثيراً أكبر مع استعادة القطاعاتِ الأكثر تحفُّظاً والمتدينة من السكان أرضاً شرعيةً من العلمانيين المتعصبين. وبعيداً عن الدعوة إلى الشريعة، ومنذ أواخر التسعينيات، سعت الأحزاب الإسلامية فقط بالضغط لأجل إصلاحات تدعو لمنح الممارسات الإسلامية المساواة في المجتمع التركي. وفي ظل حُكم حزب العدالة والتنمية المنتخب شعبياً، والذي أُعيد انتخابه منذ عام (٢٠٠٩م)، فإنَّ قاعاتِ المحاضرات في الجامعات التركية تكتظ بالرؤوس المحجبة الشغوفة بالتعلُّم أكثر من أقرانها الذكُور. تفتخر أكبرُ حركة إسلامية، التي تتبع الواعظ فتح الله غولن، بالفرُوع المنظَّمة والمحكمة، ليس في تركيا فحسب، بل حول العالم؛ المكرسة لحوار الأديان والتعليم وزراعة التديُّن الإسلامي الذي لا يهدِّد أحداً. ففي مسجد الفاتح بإسطنبول كانت تلتقي دوائر دراسية صغيرة بعد صلاة الفجر لسماع بعض الروابط القليلة الباقية على قيد الحياة من الماضي الإسلامي العثماني والذي يبدو حديثاً في مُتناول الذاكرة.

كيف تحتفظ بالإيمانِ بالنصوص المتعالية ووصاياها، في حين يُعلن الكثيرون في العالم عن آثارِها الوحشية؟ فعندما تصدرُ نظراتُ الحقد المرفوضة من السادة الاستعماريين أو الغرب المتغطرس، فمن السهل فهم لماذا يتمسك كثيرٌ من المسلمين بقوانين التقليد والماضي المثالي على نحو أقوى مما سبق، متحوِّلين بشكل انتقامي تُجاه تقاليد أخرى كانوا قد سمحوا لها بالرحيل. كيف تقرأ القرآن والأحاديث على نحو «يتَّسم بالأصالة» في حين أصبحت الخلفياتُ الأجنبية التي تغلف عالَمَ نصوصِكَ حقيقةً كالنصوص

(٨١) Hugh Poulton, *Top Hat, Grey Wolf and Crescent* (New York: New York University Press, 1997), pp. 190-191 and 206.

نفسها؟ في القرون الماضية، لم يُنكر أحدٌ أنه في بعض الأحيان يكون شهر رمضان «ناقِصاً»، أو أن دار الإسلام تلك يجب أن تتسع حتى تكون «كلمة الله هي العليا». ولكن الآن، ما يبدو بديهياً للبعض، كشرُور الحرب المقدسة أو البيدوفيليا [الولع الجنسي بالأطفال]، يبدو للآخرين كنفاقٍ أجنبي أو نظام مقلوب.

كان العالَمُ الجديد في الغرب بالنسبة إلى الحداثيين، مثل محمد عبده، والعقاد، والسنهوري؛ بمثابة القالَبِ الذي ينبغي أن يحلَّ فيه فهمُ المسلمين المناسب لدينهم، وأعادوا استخدامَ أدوات التقليد الشرعي الكلاسيكي للقيام بذلك، مع البقاء داخل حظيرة القانون. أما بالنسبة إلى المحافِظين، من أمثال الكوثري، وقطب، وشاكر، فإن الغرب وتفوُّقَه، وقوته المنظمة والمصممة بإحكام، كان في أحسن الأحوال وَهْماً لا أساس له، يفتِنُ المسلمين بعيداً عن الله ورسوله. وفي أسوأ الأحوال، بالنسبة إلى بن لادن، فقد كان عدوّاً جهنمياً، ينبغي أن يغرق في دماء معركة إعادة صياغة الدفاع البدائي عن الإسلام. بالنسبة إلى جميع هؤلاء الرجال فإن المساس بأي من مبادئ شريعة الله أو تفاصيلها في مُواجهة العدو كان حماقةً مؤكدةً.

أما هؤلاء الذين كانوا في موقف وسَطٍ بين المحافظين والحداثيين، فقد جرى تجاذُبهم بين قُطبي الحقيقة الدينية والحقيقة الدنيوية. لقد كان محمد الغزالي ملتزماً بالدفاع عن الإسلام والهوية الإسلامية، إلا أن الواقع الحديث أقنعه أن الإسلام لم يكن مفهوماً على النحو الصحيح، وأن يُعيد قراءة نُصوص الإسلام وفقاً لذلك وبشجاعة. ولكن: أي سيد خدمه الغزالي: النصوص أم الضغوط الجذابة للواقع؟ هل يمكن الاستجابة للأمرين على حد سواء بأمانة، أم أن أحدهما كان الوجه الحقيقي والآخر قناعاً وُضع فوقه؟

ويبدو أنَّ بعض العلماء المحافظين قد وجد نوعاً من السلام وسط الفوضى الإبستمولوجية. ويكمن سِرُّ التسوية التي توصلوا إليها مع الحقائق الغربية الحديثة في العودة إلى الكمُونية السياسية الإسلامية السُّنية في العصور الوسطى، والتنازُل عن الحقوق الشرعية للحاكِم المسلم، حتى لدولة علمانية حديثة. لم يكن الضغط الغربي أو جاذبية الحياةَ المعاصرة هي التي أدت إلى تراجع الجماعة الإسلامية عن العنف. كانت قياداتها قد أمضت عشرات

السنين في ظُروف السجن الشاقة دون الندم على أعمالهم أو المناشدة للإفراج عنهم. وحينما قادتهم دراستُهم إلى فَهْم الواقع، وكيف أنهم أساؤوا فهمَ العلاقة مع أحكام الشريعة الإسلامية الكلاسيكية بين الأفراد في المجتمع المسلم وبين الدولة ورعاياها؛ سعوا إلى تصحيح أخطائهم. ولم يتساءَلْ عبد الحليم محمود وعلي الطنطاوي، وهما عالمان حُكوميّان في دولة إسلامية حديثة، بشأنِ قيمة التقاليد الشرعية التقليدية لما قبل الحداثة. لكن جُزءاً من تُراث تلك التقاليد كان الامتيازات التشريعية للحاكم، وما دام أنها لا تتعارض مع الأحكام الأساسية للشريعة، فقد قَبِلَا القيودَ القانونية الحديثة التي فُرضت من قِبَل دولة علمانية.

فمن المفارَقات أنه مع كلِّ الوزن والمعنى الذي يتمتَّع به المجتمعُ القانوني في نصوصه، فإن المفسرين هم أكثر اهتماماً بهذا الأمر من غيرهم. سواء من خلال قراءة النصوص لتتوافق مع نفسها داخلياً أو مع الحقائق غير النصية، فالعلماء هم وسيلة لا غنى عنها بين وحي الله والاحتياجات المتغيرة الدنيوية للمؤمنين. فهمُ الذين يضبطون بناء التراث التأويلي للقرآن والأحاديث فوق التضاريس الوَعِرَة للعصر الحاضر، حتى يتسنى العثور على التوافق بينهما.

ولكن ما مصدر إرشادهم؟ وما الحقيقة التي ينبغي أن تتوافق الأخلاقُ والقوانين معها؟ فبدءاً من عبده، بين عامي (١٩٠٠) وحتى (٢٠٠٢م): أعلن المفتون الرسميون المتعاقبون في مصر أنَّ جني الفائدة على الودائع المصرفية والقروض: جائزة، ثم محرَّمة، ثم جائزة، ثم محرَّمة، ثم جائزة مرةً أُخرى[٨٢]. لقد حكم قاضي المحكمة العليا في الولايات المتحدة، بشأن ما إذا كان ينبغي للمحكمة أن تنقض من تلقاء نفسها حُكمها المثير للجدل، حول القضية الأكثر إثارةً للانقسام في أمريكا، وهي الإجهاض؛ إذ كتب عن «الثمن الباهظ» الذي ستدفعه هذه الهيئة القانونية إذا فقد الجمهور الثقة فيها، ورأوا أنها مُجرد زوبعة أُخرى تهب في رياح الحياة السياسية اليوم[٨٣]. فما الثمن الباهظ الذي سيدفعه العلماءُ كممثِّلين للدين؟

---

(٨٢) Mahmoud El-Gamal, *Islamic Finance* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2006), pp. 141-42.

(٨٣) Justice Sandra Day O'Connor writing, *Planned Parenthood of Southeastern Pennsylvania v. Casey U.S. 833* (1991), vol. 505, pp. 864-865.

كنت جالساً في مسجد الفاتِح، في الدرس الذي يُلقيه آخِرُ طُلّاب الكوثري على قيد الحياة، وأنا أستمع إليه وهو يشرح معاني الأحاديث. ولم تكن أحاديثُ مُثيرةً للجدل. أتساءل كيف يُفسِّر الأحاديثَ عن الجهاد أو سن زواج عائشة. كان دفء الطلاب الأتراك من حولي يدرأ بردَ ما قبل الفجر في إسطنبول. كانوا يجلسون أمام مُعلمهم الذي يشرح لهم النصوصَ الإسلامية، غير متأكِّدٍ مما سوف تعنيه. فمن الصعب جداً أن نعرف من أين تأتي الحقيقة في زمن ممزَّقٍ. ما الذي يتشبث به المرءُ، وما الذي يقتلعه، في عالم لا يُحتمل؟

الفصل الخامس

مارتن لوثر المسلمون ومفارقة التراث

مُفارقة التحكُّم التأويلي

لعله من نَزَقِ التاريخ أنه في حين كان لدى المسيحية مارتن لوثر واحد فقط، فإنه كان لدى الإسلام ما لا يقل عن سِتَّةٍ في السنوات العشرين الأخيرة[١]. وحتى الآن لم يُثبِتْ أحدٌ وفاءً كتماسُك الراهب الساكسوني العظيم. ومع ذلك فإن الأملَ يظلُّ معلَّقاً بالمطابع، إذ سيظهر بعضُ العلماء المسلمين أو المفكرين لكسر قُيود التقليد وتحرير المسلمين من الشريعة والإملاءات الأبرشية للعلماء. وعلى القارئ أن ينتظر بضعة أشهر فحسب كي ترفع **إيكونوميست** من مُستوى احتمالات وُجود لوثرٍ آخر، أو على الأقل وُجود قُوَّةٍ تُشبهه في الأفُق. فقد كتبت المجلَّةُ مؤخَّراً، مبشرةً بتأثير المصادر الإلكترونية في توضيح الإسلام للمسلمين: «لأول مرة، بإمكان الناس العاديين أن يميزوا بسهولة بين الأحكام الدينية والتقليد، من خلال النظر في النصوص المقدسة والدراسة، بدلاً من الاعتماد على الوعَّاظ المحليين». ويعتقد مدون سوداني مسلم، جرى تطويبه من قبل الإعلام، أن الإعلام الرقمي سيكون للإسلام كما كانت المطبعة مع المسيحية، وسيؤدي في نهاية

---

(١) Robin Wright, "Scholar Emerges as the Martin Luther of Islam-His Interpretation: Freedom of Thought, Democracy Essential," *Seattle Times,* 12/2/1995,

<http://community.seattletimes.nwsource.com/archivendate=19950212&slug=2104526>; <http://kosemariebergencom/2009/06/13/the-mosque-in-morgantown-finding-our-religion-within-american-pluralism/>, and Paul Donnelly, "Tariq Ramadan: The Muslim Martin Luther?," Salon (16 February 2002), <http://www.salon.com/2002/02/15/ramadan_2/>.

تجدر الإشارة إلى أن الحداثيين الإسلاميين الأوائل، مثل السير سيد أحمد خان وجمال الدين الأفغاني، قد طالبوا أيضاً بمارتن لوثر مسلم. انظر: Michaelle Browers and Charles Kurzman, *An Islamic Reformation?* (Lanham: Lexington, 2004), pp. 4-6.

المطاف إلى الإصلاح. ويشير المدون إلى أننا «مازلنا في المراحل الأولى، لكننا في طريقنا إلى رُؤية العديد من الإصدارات الانتقائية للإسلام»[٢].

وبالفعل، لقد أعلن الإصلاحُ العديدَ من الأشكال الجديدة والانتقائية للمسيحية على المسرح الأوروبي. ودعا مارتن لوثر المسيحيين إلى اختراق «التقليد» الفاسد لتعاليم الكنيسة، والذي يحجبُ صفحاتِ الكتاب المقدس، والعودة إلى «النصِّ وحدَه». كان النص وحدَه هو الذي ينقل رسالةَ المسيح، التي من الممكن أن يفهمها أي مسيحي صالح يقرأ الكتاب المقدس عندما يستنير بالروح القدُس. فبالنسبة إلى الفرقة المتعصبة من الأنابابتيست Anabaptist[*] الذين احتلوا مدينة مونستر عام (١٥٣٤م) وأقاموا فيها حُكومةً ثيوقراطيةً لم تَدُمْ طويلاً؛ كان النص المقدس يقصد إلى إقامة قانون الله، وتعدُّد الزوجات، وإعدام من يشكِّك في مسألة تعدُّد الزوجات، وانتظار عودة المسيح بفارغ الصبر[٣]. وكانت الإصلاحات التي قامت بها الحركة السوسينيانية Socinian[**] جذريةً وإن كانت أقلَّ دراماتيكيةً. فقد تخلَّت عن الطبيعة الإلهية للمسيح والثالوث بالكليّة. وباعتبار أنه يجب الإيمان بما ورد صراحةً في نص الكتاب المقدس: لم يجد السوسينيانيون أُسساً كافيةً لكلتا العقيدتين (في ذلك الوقت تحوَّلت حركة السوسينيانيين إلى حركة توحيدية

---

(٢) "The Online Ummah," *The Economist* (18 August 2012).

(*) Anabaptist: حركة مسيحية إصلاحية ظهرت في القرن السادس عشر في أوروبا، متزامنة مع الإصلاح المسيحي، تقول بتجديد العماد، والمقصود بذلك أنها رأت أن تعميد الأطفال غير صحيح، لأنهم لا يتمتعون بالحرية لأجل الإيمان، وبناء على ذلك فقد ألزموا الراشدين بتجديد العماد (المترجم).

(٣) Hermann von Kerssenbrock, *Narrative of the Anabaptist Madness*, translated by Christopher S. Mackey, 2 vols. (Leiden: Brill, 2007), vol. 2, pp. 576-580 and pp. 534 and 546-547.

ومن ناحية أخرى فإن القانون الذي جرى تفسيره من العهد الجديد جعل حتى الرغبة الجنسية لغير الزوجين يُعاقب عليها بالإعدام، في مونستر (Munster). انظر:

Lyndal Roper, "Sexual Utopianism in the German Reformation," *Journal of Ecclesiastical History*, vol. 42, no. 3 (1991), p. 407.

(**) الحركة السوسينيانية (Socinian): حركة مسيحية ظهرت في القرنين السادس عشر والسابع عشر، وتنسب إلى الكاهن فاوست سوسينوس (ت ١٦٠٤م) في بولندا. رفضت الحركة تعاليم الكنيسة الأورثوذكسية المتعلقة بمعرفة الله، وعقيدة الثالوث وألوهية المسيح، وحتى عذرية مريم، والخطيئة الأصلية (المترجم).

حديثة)[٤]. وفي الطرف المقابل من الطيف البروتستانتي الرزين، خلص أحد المصلحين الكويكر Quaker[*] إلى أنَّ الكتاب المقدس ليس له أهمية على الإطلاق. فلا يمكن قَصْرُ هداية الروح القدُس وإلهامها على صفحاته الضيقة، التي كانت، على أي حال، «فاسدةً، وباطلةً، ومحرَّفةً، ومغشوشةً». وبعدم خضوعهم لطقُوس تبجيل الكتاب المقدس، ساعد الكويكرز الأوائل على الكشف المبكر للقيود التاريخية لنصوصه[٥].

حذَّر مُعارضو كنيسة لوثر من الفوضى التي تنجمُ عن هدْم الهرمية التأويلية. فكما قال لوثر إنَّ الكنيسة والبابا قد أخطؤوا بشكلٍ صارخٍ في تفسير رسالة المسيح لمدة أربعة عشر قرناً؛ فكيف يمكن لأيِّ شخصٍ أن تكون لديه ثقة بأنَّ لوثر لم يخطئ أيضاً؟ (لاحظ تُوماس مور Thomas More بحماسةٍ ساخرة أن كُلَّ شيء آمن به لوثر صادَفَ أن يقع في النصوص، في حين أنَّ جميعَ ما ادّعاه خصومُه لم يكن كذلك)[٦]. فكيف يعرف أيُّ شخص ما إذا كانت قراءتُه الملهَمَة للكتاب المقدس صحيحةً أم لا؟ كما أن ما يُزعم من أنَّ النُّورَ المرشِد للروح القدُس بإمكانه أن يحسم الجدل أو يكون بمثابة دليل، يقول المعارضون: «كما لو أنَّ الكتاب المقدس لا يحتوي على مقاطع مُبهمة أو مُلتَبِسة»[٧]. وكما كتب يوهان تتزل Johannes Tetzel، أحد خُصوم لوثر الأوائل: «لن يصدِّقَ الناسُ بعد الآن بالوعَّاظ والدكاترة. الجميع سيفسِّرون الكتاب المقدس، كلٌّ على هواه. وقد تتعرَّض المسيحية المقدسة

---

(٤) Earl Morse Wilbur, *A History of Unitarianism* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1947), pp. 345-347.

(*) Quaker: الجمعية الدينية للأصدقاء: حركة مسيحية إصلاحية ظهرت في منتصف القرن السابع عشر في إنكلترا. وتتلخص أهم تعاليمها في أن كل إنسان بإمكانه أن يصل إلى النور من داخله، أو أن الله في كل واحد، إذ تحتفظ بموقف متحفظ من الكهنوت، وتركز على أهمية العلاقة المباشرة مع الله، وأن المسيح جاء ليعلم الشعب بنفسه، من خلال تجربة دينية مباشرة وقراءة الكتاب المقدس ودراسته (المترجم).

(٥) Samuel Fisher, "Rusticus ad Academicos (The Rustic's Alarm to the Rabbis)," in: *The Testimony of the Truth Exalted* ([n. p.: n. pb.], 1679), p. 33, and Travis L. Frampton, *Spinoza and the Rise of Historical Criticism of the Bible* (New York: T&T Clark, 2006), pp. 216-219.

(٦) Thomas More, *Responsio Ad Lutherum*, translated by Gertrude Joseph Donnelly (Washington, DC: Catholic University of America Press, 1962), p. 153.

(٧) هذا النقل من سيلفيستر برياس (Sylvester Prierias) في الرد على لوثر. انظر:
David Bagchi, *Luther's Earliest Opponents* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1991), p. 34, and Richard Popkin, *History of Skepticism* (Oxford: Oxford University Press, 2003), p. 68.

لخطر رُوحي عظيم عندما يؤمن كل شخص بما يهواه قلبه بغضّ النظر عما سواه»[8]. لقد كان التقليد *Traditio*[*] الذي تراكَم على جسد التأويل الكتابي والتعاليم، والذي مر عبر القرون من قبل الكنيسة؛ بمثابة الكابح لردع الإفراط في التساهل من المسيحيين، كما قد يكون عقبةً أمام إيمانهم.

التقليد هو بِنيةٌ علمية تعتمد على الكتاب المقدس من خلال تأويله، سواء بتنظيم تعاليمه أم بالتحكم في سُلطتها، وتحديد معناها وجعلها واضحةً، مع الحد من إمكانيات أولئك الذين يمكنهم الوصُول إلى النصوص مُباشرةً. يُشَيَّد التقليد من الرِّقَاق، وعدد لا يُحصى من الحُزَم، وبحارٍ من الحِبْرِ. وهو مبنيٌّ من أجيالٍ من العلماء الأتقياء، الذين شكَّلوه ليناسبَ أو ليقاوم زمانهم، حيث تندمج أطيافُ أرواحهم العلمية في بِنية ذلك الصرح الضخم.

ولم يكن المعارضون الكاثوليك لمارتن لوثر أوَّلَ من أثاروا مثل تلك التحذيرات. فقد كان حاخامات القرون الوسطى قد خلُصوا منذ فترة طويلة إلى أنَّ الإخلاص والإلهام والحماسة ليست ضامنةً للتوجيه الصحيح. مُشيرين إلى الخطأ الفادح الذي وقع فيه اليهودُ القرائيون، وهم طائفة بابليَّةٌ دعت إلى رفض التقليد التوراتي الشفهيّ الذي استخدمه الحاخامات في تفسير كُتب موسى. وأشار أحد حاخامات الأندلس، يهوذا اللاوي Judah HaLevi، إلى أنَّ الإخلاص ليس بمفيد، «فما يبدو واضحاً في التوراة لا يزال غامضاً، وسيكون أكثر غموضاً من ذلك بكثير عبر الوسائل الغامضة»[9].

ولكن نادراً ما يباري التقليدُ كاريزما النصوص. فحتى بعد قرونٍ من تحذير شخصيات كثيرة، كما فعل توماس مور في تحذيراته المميزة، وبعد الحروب الدينية الدموية، ما زالت دعوة لوثر تَرِنُّ، محتفظةً بجاذبيتها المفهومة. فمَنِ المؤمِنُ الذي يرفضُ الرجوعَ إلى جُذور الإيمان، ليقرأ الوحيَ من خلال صفحات الأنبياء، ويقف في هذا المكان حيث اخترق الصوتُ الإلهي ضبابَ عالَمِنا الأرضي لأول مرة؟ مَنِ الذين يريدون أن يكونَ

(8) Bagchi, Ibid., pp. 34-45.

(*) الاسم القديم للتقليد في العصور الوسطى (المترجم).

(9) Judah Halevi, *The Kuzari,* translated by H. Slonimsky (New York: Schocken Books, 1964), pp. 161-62 and 168.

اتصالُهم مع الله بوساطة رجال الدين، والكتُب الضخمة، والإجماعات المتراكمة المبنيَّة عبر القرُون؟

كان هذا النداء دائماً محفوفاً بالمخاطر الكبيرة. فمن الصعب معرفة ما إذا كان ينبغي أن نلتفتَ إلى النَّغمة النقية لصوت الوحي، في حين أنه غالباً ما ثبَتَ أنها صافرة إنذار. وكلما ظهرت رُوح الله في العالم، أو تصفَّح المؤمنون كُتبَ الله؛ وجد أُمناءُ الدين أن كُلّاً من الصوت والخطاب خطيرٌ، ويصعبُ التحكمُ فيه.

ترجع معرفة مخاطِرُ الكلمات المكتوبة إلى أفلاطون. قد تبدو الكتابةُ «ضماناً أكيداً للذاكرة والحكمة»، إلا أن الأثينيَّ يحذِّر من أنها ليست سوى «ظلٍّ» للمعرفة الحقيقية. المعرفة المكتوبة سلبيّةٌ قبل أن يقرأها القارئ، وغير قادرة على الدفاع عن نفسِها ضد سُوء الفهم. يقرأ الناس في الكتُب ما يؤمنون به بالفعل، والكتب لا يمكنها أن تصحِّحَ لهم فَهْمَهم. فقط المعلِّمون الأحياء يمكنهم أن يفعلوا ذلك. إن الأستاذ هو قناة الحقيقة والمعرفة السليمة بالنسبة إلى الطالب الذي يسعى إلى المعرفة، وليس الكتاب(١٠). قد يسيء المبتدئون اختيارَ نُصوصهم بالانصراف إلى أدواتهم الخاصة. وعندما نتعامل مع مزاعم الوحي النبوي، فإن الخبيرَ فقط هو الذي يستطيع أن يفرِّقَ بين كلام الله المكتوب وتزييفات الشيطان.

لا يشعرُ مُناصرو الديمقراطية بالقلق تُجاه مخاطر الكلمةِ المكتوبة بالتأكيد؛ فإن أخطارَها تخصُّ فقط أولئك الذين يُؤمنون بأن المعرفة والحكمة هما من الأمور التي تُفهَم بشكل صحيح. فهؤلاء يجب عليهم الحرصُ من سُوء القراءة وإساءة الاستخدام. هذه هي مخاوف النُّخْبَةِ العِلمية أو طبقة أوصياء التأويل، الذين يُعرِبون عن قلقهم بشأن أولئك الذين يتعثرون في فهم الكتُب فلا يستطيعون فهم الحقيقة التي تكمنُ داخلها، ولا يمكنهم أن يروا ما يُفترض أن يروه. والأعجب أنهم قد لا يرون ما يجب عليهم أن يروه من كلماتٍ حُفرت عبر العصُور المبكرة لتبقى صحيحةً في ضوء مُتطلبات عُصور مُتغيرة. لقد تشبث اليهود في العصور القديمة بالحكمة الموحى بها في كُتب

(١٠) Plato, *Phaedrus*, translated by Walter Hamilton (London: Penguin, 1973), pp. 96-98 (lines 275-276).

التوراة الخمسة، ولكن اعتقد الفِرِّيسيون، في القرن الأول في فلسطين، أنه لا يمكن فهمُ شريعة موسى إلا بتأويلها من خلال تعاليم الفريسيين الحية؛ وإلا فكيف يمكن لليهود معرفة أن الكتب المقدسة، التي لم تُفصح صراحةً عن حقيقة الجزاء في اليوم الآخر، تتضمن ترميزاً داخل ثناياها، وهو تعليم جامع وجذاب عن الأمل في حياة رغيدة بعد الموت.

من المفترض أن تبقى الكتب، والصوت ليس كذلك، إلا أنه في كثيرٍ من الأحيان تتجاوز النبوةُ الترحيبَ بها ويصير موتُها أمراً صعباً. وجدت طبقةُ الأوصياء من المعلمين الأحياء الذين ورثوا رسالاتِ الأنبياء نفسَها في مُواجهة بعض المحدَثين الذين يُعلنون عن حركتهم الخاصة وإلهامهم الإلهي. وجد أحبارُ القرن الأوّلِ في فلسطين أن عبادة إله إبراهيم قد أُعيد تعريفُها من قبل حاخام شابٍّ استثنائي، أعلن أن حُبَّ الله فوقَ كلِّ شيء آخر، وبشَّر بملكوت الله القادم، وبالروح القدُس ريثما تُقارِبُ رسالتُه على النهاية. إن التعاليم التي صدرت من أولئك الذين سمعوا مواعظ المسيح كانت تستشهد بالكتُب المقدسة نفسِها التي يستشهد بها الفرِّيسيون. لقد قرأ المسيحيون نُصوصَ العهد القديم من خلال عدسة الله المركزة بإرسال ابنه الوحيد ليعاني ويموت ليخلص البشرية من خطاياها، بدلاً من قراءتها من خلال التوراة الشفهية. ادَّعت التعاليمُ الحيّة للمسيحيين الأوائل كشفَ الستار عن المعنى الحقيقي وراء نُبوءة أشعياء: «ها العذراء تحبل، وتلِدُ ابناً» (أشعياء ٧: ١٤)، ووراء تراتيل المزامير حول الجلّادين الذين يقتسمون ثيابي، ويثقبون يديَّ ورجليَّ، ثم «اضطجعتُ ونمتُ، استيقظتُ لأن الرب يعضدني» (المزامير ٢٢: ١٦ - ١٨، ٣: ٥)[11]. وكما بشَّر بولس والرسلُ بالمعنى الجديد المكتشف للعهد القديم، فقد فهم المسيحيون أيضاً مدى أهمية الكلمات الحيَّة للمعلمين لحماية النصوص من القراءة الخاطئة. ففي كتابه: **تفسير كلام الرب** The Sayings of the Lord Explained، حيث سجل باباس، الأبُ المبكر للكنيسة، تعاليمَ المسيح من أفواه هؤلاء الشيوخ الذين التقوا الرسُلَ بأنفسهم؛ قال: «لم أكن أتصوَّرُ أن بعض الأشياء خارج الكتُب ستساعدني

(١١) "The First Apology of Justin, the Martyr," in: Cyril Richardson, ed., *Early Christian Fathers,* translated by Edward Rochie Hardy (New York: Macmillan, 1979), pp. 263 and 266.

بقدر ما ساعدني الصوتُ الحيُّ والمستمر»[١٢].

لقد أدرك اليهودُ والمسيحيون كلاهما، وبغضِّ النظر عن الفهم الحقيقي لنصوص العهد القديم، أن قراءتهم يجب أن تكون مُثبتةً في شكلٍ مكتوب إذا كانوا يُريدون النصر أو حتى البقاء على قيد الحياة[١٣]. ومع اقتراب القرنِ الثاني من الرحيل، كان الحاخام البطريرك وآخرون قد سجَّلوا شُروح التوراة الشفهية في المشناه، في حين اختصر مرقص ولوقا وبابياس وعددٌ لا يُحصى من أتباع المسيح الآخرين العديدَ من الصفحات المكتوبة في نُسَخٍ متنوعة حول حياته وتعاليمه.

ولكن الإلهام الإلهي لم ينقطعْ، وقد سمع آباء الكنيسة، مثل الأسقف بابياس، عن الأنبياء المتجوِّلين الذين استقطبوا الأتباعَ من أوروبا إلى آسيا الصغرى، مُدَّعين أنهم الروح القدُس [الباركليت] المنتظر، المذكور في إنجيل يوحنا، ليجلبوا الفصلَ الأخيرَ المروِّع من رسالة المسيح[١٤]، وأنهم يحملون آخرَ سفر الرؤيا في رسالة يسوع. وبشَّر آخرون، مثل الغنوصيين المسيحيين، بأعمالهم الإنجيلية الخاصة بهم، وادعوا بعضَ التعاليم الشفهية السرية التي تحتوي وحدها على مفاتيح الخلاص. وقد انبنى ذلك الذي انبثق من هذا الصراع على أنه المسيحية السائدة، على الكلمة المكتوبة والتعليم الحي كليهما، رابطاً بين الإثنين معاً. لقد كتب إيريناؤس - وهو أب في الكنيسة وأحد أساقفة القرن الثاني في فرنسا - أن هناك أربعةَ اتجاهات فقط على البوصلة، فلذلك لا يمكن وُجودُ أكثر أو أقل من أربعة أناجيل. وكلٌّ منها يحمل تعاليم المسيح الحقيقية. ولكن تلك التعاليم لا يمكن الوصول إليها أو تفسيرها إلا من قبل أولئك الذين يقرؤون الإنجيل وفقاً لـ «قاعدة الإيمان»، لا بالالتواء بعيداً عن المعنى الواضح لنصوصها، ما لم تُرشد التعاليم الموروثة من الكنيسة الحقيقية لله إلى ذلك.

---

(١٢) Eusebius, *The History of the Church,* translated by G. A. Williamson; edited by Andrew Louth (New York: Penguin, 1989), p. 102 (3.39.2).

(١٣) أوضح سعديا الفيومي أن الحاخامات وضعوا المشناه لأنهم خافوا من عواقب النبوءة والشتات. انظر:
Samuel Poznanski, *The Literary Opponents of Saadiah Gaon* (London: Luzac, 1968), p. 41.

(١٤) Robert M. Grant, "Historical Criticism in the Ancient *Church,*" *Journal of Religion,* vol. 25, no. 3 (1945), pp. 188-189.

وأكد إيريناؤس وآخرون ممن يُنظَرُ إليهم على أنهم أبطال المسيحية الأورثوذكسية، أنَّ الكنيسة حافظت على تعاليم المسيح مُوحدةً ومعصومةً. حدث ذلك من خلال هيئة من المؤمنين، المتمثلين في الأساقفة، الذين ترجع سُلطتهم إلى الرسُل(١٥). وبحلول القرن السابع في غرب أوروبا، برز أسقف روما من بين جميع الكنائس. وتحولت السلطة المخولة بتعريف تعاليم المسيح على مرِّ القرون من مجالس الكنائس إلى البابا، ولكن ستظل الكنيسة الكاثوليكية هي المسؤولة عن تحديد الكتُب التي تشكل الكتاب المقدس، وكيف ينبغي فهمها. هذا هو تقليد الكنيسة، الذي تحكّم وخلّد تعاليم المسيحية.

ومن ثم فقد قُدمت التقاليد التأويلية مع مُعضلة. وسواء في المسيحية أم اليهودية أم الإسلام، تُعتبر الكتابة أمراً ضرورياً للحفاظ على حكمة الوحي. وحتى الزِّن Zen البوذية الصينية، والتي ادَّعت الحفاظَ على التعاليم البوذية بأمانة وأنها ليست بحاجة إلى «طرح الكلمات»، قد اعترفت في القرنِ التاسع عشرَ بأنَّ تسجيلَ ذلك التقليد في شكْلٍ مكتوب كان ضروريّاً(١٦). ولكن لا يمكن الحفاظُ على حكمة الوحي كلياً عن طريق الكتابةِ فقط، فلذلك لا يمكن تَرْكُها بأيدي الجهال ليقرؤوها في غياب الورَثَةِ الأحياء. ومن ثم فالوحي قد نزل ودُوِّن مِن قِبل الكُتَّاب، وفُسِّر مِن قِبل الأنبياء. وفي هذا الوقت دوَّن العلماءُ تعاليمَ الأنبياء للحفاظ عليها في صُورة كتابات، ولكن هذه الكتُب يجب أن تظل تحت تحكُّم أجيالِ العلماء القادمة. لا يمكن أن يُسمح بقراءة الكتُب وحدها. وحتى بعد ما اكتملت كتابة المشناه، ظل الحاخام يوحنا بن نبأها Yohanan bin Nappaha (ت ٢٧٩م) وغيره من الأحبار بمنطقة الجليل، يدعون أن تقليد موسى لا يمكن أن يُعلم أو يُنقل إلا شفهياً(١٧).

تحوَّل التقليدُ الذي بُنيَ من أجل تأويل الوحي إلى أثيرٍ ازدهر فيه رجالُ

---

(١٥) Irenaeus, "Refutation and Overthrow of the Knowledge Falsely So *Called*," in: Richardson, ed., *Early Christian Fathers*, pp. 360, 370-371 and 382.

(١٦) John R. McKae, *Seeing Through Zen* (Berkeley, CA: University of California Press, 2003), pp. 2-4.

(١٧) Martin S. Jaffee, *Torah in the Mouth* (Oxford: Oxford University Press, 2001), pp. 126 and 142.

الدين، ومرَّت عبره إليهم سُلطةُ القدماء، وانتظمه داخل بناء الجماعة الأورثوذكسية في الوقت نفسِه. يخلقُ تعلمُ التقاليد سلطةً تأويليةً، ويحافظ على التحكم التأويلي. لقد غضب تلاميذ القديس أنسيلم عندما تجرأ رجل الدين المجازف بطرس أبيلارد على عقد دُروس لتفسير كتب الكتاب المقدس مُعتمداً على معرفته الخاصة، وليس باتباع تفاسير الشيوخ. لقد اجتمع حاخامات القرون الوسطى والأساقفة بتلاميذهم ليلقنوهم شفهياً ما تعلموه من كبار أساتذتهم، وما حفظوه من الكتُب، ليحافظوا وينقلوا لهم ما جسدته سينما السبعينيات عن اختلاس طالب القانون في هارفرد النظر إلى أوراق طالب الأستاذ الخاصة، الذي ظل يُعتبر «السلسلة غير المنقطعة. . . الناقل الدائم للحكمة» (مطاردة الصحيفة The Paper Chase، ١٩٧٣).

وفي الإسلام، كان الصرحُ الذي بناه العلماء قد استثمر على حد سواء في الكلمة الحية للمعرفة، والثقة في عدم الاستغناء عنها، وبعض من الحذر الضروري من مخاطر القراءة من دون مُساعدة. اعتقد عُلماء المسلمين، كالحال مع التوراة الشفهية وتعاليم المسيح، أنَّ الحكمة النبوية اللازمة لفتح رسالاتِ القرآن المكتوبة لا ينبغي أن تُسلَّم إلى الكلمات المكتوبة. وحتى القرآن لم يجرِ تدوينه في صيغة مكتوبة إلا عقب انتشار بعض المخاوف التي أُثيرت بسبب أن كثيراً من الصحابة الحافظين للقرآن عن ظهر قلب قد ماتوا. وكان الخوف من الكلام المكتوب أمراً واقعياً في جزء منه. كانت الكتابةُ العربية في العقود الأولى من الإسلام لا تزال بدائيةً وغيرَ مُكتملة، مما يجعل النصوص محفوفةً بمخاطر سُوء القراءة والفهم إذا لم يشرحها معلم. وكان المقصود من الكتابة في هذه النصوص المبهمة، والمخطوطات واللفائف، التي سجل خلالها العلماء الأوائل مثل الحسن البصري والزهري الأحاديث، أن تكون فقط بمثابة الهيكل المنبه للذاكرة، التي هي وحدها [الذاكرة] موضع المعرفة الحقيقية والمقدسة. «لا يُؤخذ العلم من صُحُفِيّ»، كان هذا الشعار المبكِّر شائعاً[18]. وكان بعض عُلماء القرن الثامن لا يزالون يأمرون أطفالَهم بحرق كُتبهم حال موتهم حتى لا يُسيء أحدُ أصحاب القلُوب المريضة فَهْمَ كتاباتهم المستغلقة.

(١٨) الصحفي هو لقب الشخص الذي يعتمد على الأوراق [الصحُف] المكتوبة. يُعزى ذلك القول إلى سليمان بن موسى. انظر: عبد الرحمن بن عمرو بن عبد الله أبو زرعة الدمشقي، **تاريخ أبي زرعة الدمشقي**، تحقيق خليل المنصور (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٦)، ص١٣٣.

وبالتوازي مع هذا الاهتمام العلمي، كان الاهتمام بشأن «النَّاقل الدائم للحكمة» في المرتبة نفسِها من الأهمية. وحتى في القرن الحادي عشر، وبعد فترةٍ من تحوُّلِ مصنَّفاتٍ كبيرة من الأحاديث إلى معيارٍ أساسٍ وركيزةٍ لحياة العلماء، ظلَّ كبارُ عُلماء أهل السُّنة يكتبون بياناتٍ ضد الاعتماد الكلي على الكلمة المكتوبة. وحتى يومنا هذا، ومع توفر مُعظم كتب الأحاديث على الإنترنت، فإن عُلماء المسلمين يؤكِّدون على أن العلم سلسلة حية من المعرفة تُكتسب عن طريق الأستاذ أو الشيخ. فحذر أحدهم[*] في قصيدة:

وإنَّ ابتغاءَ العلم دون معلِّمٍ   كموقدِ مصباحٍ وليس له دُهن[١٩]

واتهم العلماءُ المعارضون للحركة السلفية الحديثة بأنهم يحرِّضون المسلمين على التعلم الذاتي، ويشجّعونهم على دراسة القرآن والسنة مُباشرةً. وبالطبع فقد أُثيرت هذه القضية على السطح في الحركة السلفية، ولكن حتى بعض كبار عُلماء السلفية اعترفوا بأهمية «التلقي» (نقل المعرفة الحية من خلال قراءة الكتُب على الشيخ). وعلى الرغم من أن بعض العلماء السلفيين البارزين، مثل الشيخ السعودي الراحل ابن عُثيمين، قد أوصى بتلقي العلم على يد الشيوخ كوسيلة لتسريع التعلُّم أكثر من كونها ضماناً للاستقامة؛ فإن آخرين مثل السعودي سلمان العودة يُواصلون التأكيد على الأهمية التي لا تُوصف لنقل العلم بين التلميذ والشيخ، ليس فقط لضمان الفهم الدقيق للشريعة الإسلامية والعقيدة، وهو الأمر الذي يستحيل تحقيقه من الكتُب وحدها، ولكن أيضاً للوصول إلى البركة، والقدوات الصالحة من كبار العلماء[٢٠].

لا يمكن أن يكون التقليدُ مجرَّدَ حافظٍ كما اعترض لوثر بشدة، فإن ناقلي التقليد هم أيضاً ناحتوه الخفيّون، يشكِّلونه ليناسبَ احتياجاتِ العصر

(*) هو أبو حيان الأندلسي، **ديوانه**، ص٣٩١ ط البابطين، و**نفح الطيب** (ج ٢، ص٥٦٨)، عن تحقيق الحبشي للنفس اليماني (ص٧٣) (المترجم).

(١٩) عبد الرحمن بن سليمان الأهدل، **النفس اليماني** (صنعاء: مركز الدراسات والبحوث الإسلامية، ١٩٧٩)، ص٦٣.

(٢٠) محمد صالح بن عثيمين، **كتاب العلم**، تحقيق فهد بن ناصر السليمان (الرياض: دار الثريا، ٢٠٠٢)، ص١٥٠ و٢٤٠ ـ ٢٤١؛ وسلمان العودة، **ضوابط للدراسات الفقهية** (الرياض: مكتبة الرشد، ٢٠٠١)، ص٤٢. (كتب هذا الكتاب عام ١٩٨٣).

المتغيرة، ويحشدُون حتماً في طياته الافتراضات الضمنية للمجتمع والثقافة. يُعتبر حاملو التقليد، المرخص لهم طُقوسياً بتسلمه: الحاخامات والعلماء وقضاة الشريعة المحدثون على حد سواء؛ هم الوجه الحي للتراث القانوني، الذين يسمحون له بالبقاء على قيد الحياة، ويحافظون على إيمان أتباعه بالحقيقة الخالدة؛ عن طريق ضبطه بما يكفي لمعالجة الحاضر، من دون كَسر ارتباطه بالماضي.

وفي الوقت الذي تُضيف فيه الأجيالُ المتعاقبة من الأوصياء المفسرين على أعمال أسلافهم، تُصبح افتراضاتهم حول القيمة والثقافة جُزءاً من التقليد الذي يعرف دينهم ومن الدين نفسه. ومن ثم فإن التقليد شيء أساس، ولكنه سلاح ذو حدين. فحين جادل بعض الكاثوليك، مثل مور وتتزل، فقد كان من الضروري التحكمُ في التأويل الديني، ومنع الفوضى والتخبط من اجتياح العالم المسيحي. وحين جادل لوثر، فقد كان التقليد رفع تأويلات البشر المعيبة إلى مُستوى الأوامر الإلهية، في الوقت الذي كان من المفترض أن تُبنى فيه المسيحية على كلمات المسيح الأصلية. وقد تعرَّض الإسلامُ للمفارَقات نفسِها مُنذ وفاة محمد ﷺ. فإنّ تقليد التفسير الفقهي والعقدي الإسلامي ضروريٌّ للفَهْم السليم لكلمة الله؛ ولكنه أيضاً كالمنشور الزجاجي الذي يختلط فيه الإلهام الإلهي واللاعصمة الإنسانية بكل سهولة.

حكم التأويل في الصراع بين الإسلام السُّني والشيعي

وعلى الرغم من أن لوثر قد استمتعَ بالبلاء العثماني الذي أرسله اللهُ ضد بابوية عدو المسيح [المسيح الدجال]، إلا أنه احتقر الإسلامَ بقدر ما أدانه أيُّ أسقف. ولو كانت الفرصة قد أُتيحت للراهب الساكسوني لزيارة تركيا أو إسطنبول، لكان قد لاقى استجابات مُتباينةً بين نُظرائه المسلمين. فرَفْضُهُ للقانون المشتقّ من الكنسية البابوية، واللاهوت المدرسي لتوما الأكويني (واعتماده على المنطق اليوناني الوثني)، واعتقاده أن تعاليم الكنيسة قد انفصلت عن النص الأصلي للكتاب المقدس؛ كان من الممكن أن يكون محبَّباً لمعاصريه السلفيين، مثل الثائر [المصلح] العثماني الشيخ محمد علي برجيلي أو أتباع ابن تيمية. ولكن النتيجة المباشرة لضرورة التخلّي عن التقليد وأن كُل مؤمن ينبغي عليه الرجوع إلى الكتب المقدسة الأصلية من العهد القديم والجديد؛ كانت ستثير هديراً من السخرية.

لم يَدْعُ أيُّ عالم مسلم في أي ظرفٍ إلى قراءة القرآن وحدَه، حتى بعد الاصطدام مع الغرب الحديث. قد تتنازع الطوائفُ الإسلامية المختلفة على كل شيء، إلا أنها اتفقت جميعاً على أنه لا ينبغي للمسلمين في أي ظرف من الظروف أن يقرؤوا القرآنَ في الفضاء. اشتركت المذاهبُ الإسلامية في مبدأين أساسيين، هما: أن السُّنَّة النبوية تحكُمُ وتفسِّر القرآنَ، وأن السلطة التأويلية للنبي ﷺ قد انتقلت إلى هذه السُّلطات التي كانت تقود المجتمع بعد وفاته. في حين افترقت هذه الطوائفُ حول كيف، ومِن خلال مَن، ستُعْرف هذه السنة؟ ومن له حقُّ التحدث باسم النبي ﷺ. فبالنسبة إلى أهل السنة، فإنها [السنة] قد رُويت وعرفها المجتمع المسلم ككل، الذي حملها في زوجين (Twin routes) من كتب الحديث، اللذين سجلا كلمات النبي ﷺ، والتعاليم الموروثة من الأجيال المسلمة المبكرة، التي يُتحدث بلسانها غالباً جماعاتٌ مُتباينة من العلماء في المجتمع. كان هذا، مُجتمِعاً، هو التقليد السني، الذي يمكن فيه لسلطة الله ونبيه أن تتألف من نُثار من الأصوات الجهورية، وتعبر عن نفسِها بصورة تامّة في حالات الإجماع. وتعتقد الشيعة أن النبي ﷺ قد ورث تعاليمه سلاسل معينةً من أحفاده. لقد انتقلت المعرفة الباطنية للدين والقدرة على التأويل المعصوم لطبقاتِ المعنى الخفيِّ للقرآن، من الأب إلى ابن معين مثل السلالات. وكان هؤلاء الأحفاد معينين بالتتابع كأئمة يتحدثون بسلطة النبي ﷺ. وعلاوة على ذلك، فإن انشقاق الطائفة إلى المدرسة الإمامية (الاثني عشرية) والإسماعيلية (السبعية)، تلاه اختلاف حول أي خط سينقل هذا العلم الخفي.

يقرأ علماءُ أهل السنة القرآنَ في ضوء تقليدهم للمعرفة المقدسة. ومثل إيريناؤس وفكرته «قاعدة الإيمان»، فقد انفصلوا عن المعاني الواضحة للقرآن أو النصوص الثانوية الحديثية (وتجاهلوا أيضاً آراء العلماء الأوائل)؛ كلما بدا أنّ القراءةَ الحرفيةَ للقرآن تتعارض مع رسالة الإسلام المتَّسِقة بحسب فهمهم. وقد شرح المتصوف الكبير في بغداد في القرن الثالث عشر، السُّهْرَوَرْدِيُّ، عملية التفسير (التأويل) بأنه صرف العالم للمعنى الحرفي للنص إلى «معنى آخر محتمل، يرى أنه مُوافق لكتاب الله والسنة». فالتأويل، كما يُقر السهروردي، هو عملية ذاتية بالضرورة، ويحتمل أن تختلف من عالم لآخر[٢١].

(٢١) شهاب الدين أبو حفص عمر السهروردي، **عوارف المعارف**، تحقيق عبد الحليم محمود ومحمود الشريف (القاهرة: الإيمان، ٢٠٠٥)، ص١٠٥.

وضع علماءُ أهل السنة في القرون الوسطى «قانون التأويل» من أجل الحد والتحجيم من النشاط الذي كان خطراً بطبيعته إلى أدنى حد ممكن، إذ إن من شأنه تعكير ماء الوحي بالأحكام الإنسانية. وهي القاعدة التي تنص على أنه لا يجوز ترك المعنى الظاهر لآيات القرآن من دُون وُجود دليلٍ قوي على أن هذا أمر ضروري. وأوضح مؤسس المذهب الأشعري في العقيدة أنه يجب على المسلمين قراءة النص «على ظاهره، إلا أن تقوم حُجة بأن يكون على خلاف الظاهر»(٢٢).

قد وُلد خوفُ أهل السُّنة من الانحرافِ المتعسِّف عن المعنى الواضح للقرآن والحديث وتفاقَمَ بسبب تهديد حقيقيٍّ جداً. تماماً كما دافع إيريناؤس عن «قاعدة الإيمان» لاستبعاد التفسيرات الهرطقية المرتجلة للغنُوصيين لإنجيل يوحنا؛ فقد أكد أهل السنة على أهمية القراءات الحرفية للآيات من أجل التصدي للتفسيرات الباطنية المثيرة للفتنة التي قدمها المنافسون الشيعة.

كان الشيعة، وبصفةٍ خاصة في النصف الثاني من القرن التاسع، بمثابة الفزّاعة لعُلماء أهل السُّنّة. وظلت جماعاتٌ مُتناثرة من المسلمين في أنحاء الشرق الأوسط، ولا سيما العديد في العراق وشمال إيران، يعتقدون أن حق قيادة المسلمين والإعراب عن تعاليم الإسلام الحقيقية هو ثابت لأسرة النبي ﷺ، وعلى وجه التحديد في أحفاده من ابنته فاطمة وصهره الخليفة الرابع علي. وبحلول منتصف القرن التاسع كان أكثر الأقارب توقيراً المنحدرين من هذين الزوجين، من سلسلة أئمة الشيعة، يعيشون كسُجناء في المحاكم العباسية ويقتربون من الموت شباباً. ومع وفاة الإمام الحادي عشر الممثل لهذا النسل عام (٨٧٤م)، واجهت الجماعاتُ الشيعية أزمةً كبيرةً؛ لم يكن لدى الإمام وريث.

ومع ذلك اعتقدت طائفة من الشيعة أن الإمام الحادي العشر قد أنجب ولداً. انسحب الإمام الثاني عشر الرضيع بعيداً عن هذا المجتمع الظالم المريض في مدينة سامراء شمال بغداد، مختبئاً عن الحكام العباسيين. وانتقل ليعيش مجهولاً بين الناس، يؤدي مناسك الحج كل عام فور بُلوغه، وقد اتصل أيضاً بأتباعه عن طريق سلسلة مُختارة من «السفراء». وعام (٩٤١م) أعلن السفير الأخير المحتضر أن الإمام الغائب قد انسحب [غاب] عن هذا

---

(٢٢) أبو الحسن الأشعري، **الإبانة عن أصول الديانة**، تحقيق فوقية حسين محمود (القاهرة: دار الأنصار، ١٩٧٧)، ص١٣٨.

العالم تماماً. وقال إنه سوف يترك جماعتَه والتواصُلَ معه، وأنه أعطى ثقةَ أتباعه لعُلماء الشيعة. وسيعود هذا الإمامُ الغائب في النهاية «ليملأ الأرض قسطاً بعد أن مُلئت جَوْراً». ومن ثَمَّ فقد كان هذا هو «الإمام المنتظر»، وشخصية المسيا الموعود: المهدي. ونما عدد المجموعة التي تنتظره لتصبح أكبر طائفة شيعية، وهي التي تُعرف باسم الإمامية أو الإثني عشرية، وأصبحوا يشكِّلون الغالبيةَ العظمى للسكَّان في العراق وإيران وأكثريةً أيضاً في لبنان.

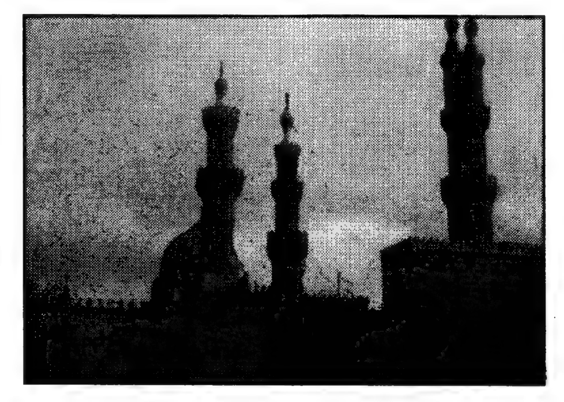
يستند الشيعةُ الإمامية إلى الاعتقاد بأن علياً باعتباره الإمام الأول، والأئمة الأحد عشر الذين تلوه، قد ورثوا فهمَ النبي المعصوم للرسالة التي أوحى الله بها في القرآن. وعلى الرغم من أنهم لم يدعوا نُزول الوحي عليهم كما نزل على النبي، إلا أن الأئمة كانوا مُوجهين ملائكياً، وجميعهم لديه قُدرةٌ باطنية على الوصول إلى الحكمة اللانهائية للقرآن. وكما أوضح الأئمة: فإن الفقه والعقيدة الإماميين قد بُنيا على القرآن، وكذلك على الأحاديث كما نقلها الأئمة، وعلى أحاديث الأئمة أنفسِهم (الذين يقومون مقامَ النبي، وأحكامهم وتعاليمهم موثوقة مثل أحكام محمد ﷺ وتعاليمه).

وكان الاعتراضُ الرئيس الذي أثاره أهل السُّنة على ادعاءات الشيعة الإمامية هو أنه لا يبدو أن قراءة القرآن تدعم أيّاً من تلك الادعاءات. لم يُشِرِ القرآنُ إلى عليٍّ أو فاطمة أو الأئمة الاثني عشر، أو حتى إلى أي دور قيادي أساسي لأهل البيت. وقد أجاب الشيعة الإمامية على هذا الاعتراض من خلال التأكيد على أنه إذا قُرئ القرآن كما ينبغي فسنلاحظ أن القرآن ما هو إلا خطاب كامل عن فضل أهل بيت النبي ومكانتهم ووجوب طاعة الأئمة. فعندما يُشير القرآن إلى «الصادقين» الذين يجب على المؤمنين أن يسعوا إلى مَعِيَّتهم: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَكُونُواْ مَعَ ٱلصَّٰدِقِينَ﴾ [التوبة: ١١٩]، فإن القرآن يُشير إلى الأئمة. وكذلك فإنهم «أولو الأمر» الذين يأمرُ القرآنُ باتباعهم مع الله ورسوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٥٩]. وليس «الراسخون في العلم» الذين يعرفون المعنى الحقيقي لآيات القرآن المتشابهة سوى الأئمة وفقاً للقراءة الشيعية للآية: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ﴾ [آل عمران: ٧][٢٣].

(٢٣) عبد الحسين شرف الدين الموسوي، **المراجعات**، ط ٥ (طهران: دار الأسرة، ٢٠٠٨)، ص٨٢ و٨٨.



الصورة (١): جزء من حائط قلعة المغول الحمراء الضخمة في دلهي.



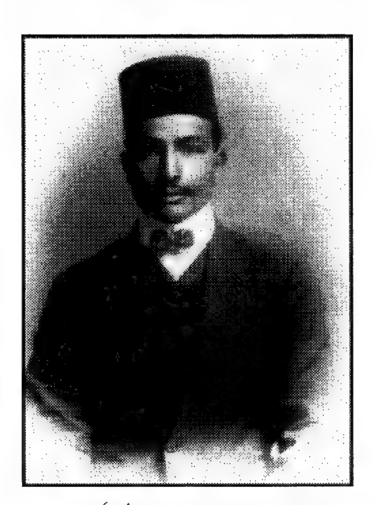
الصورة (٢): الجامع الأزهر عند الغروب، القاهرة (٢٠٠٧م).



الصورة (٣): زيارة المحليين ضريح أحمد البدوي (ت ١٢٧٦م) في طنطا، مصر. قد يكون هذا الموقع أكثر المواقع المقدَّسة زيارةً في البلد (٢٠١٢).



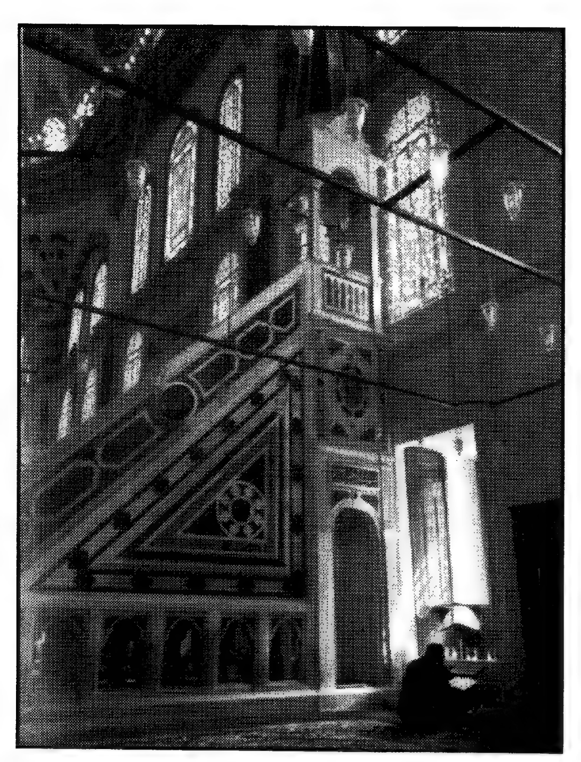
الصورة (٤): تجمُّع الحشود في مزار الصوفي الشهير نظام الدين أولياء (ت ١٣٢٥م) في دلهي، في المولد النبوي (٢٠١٢).



الصورة (٥): توفيق صدقي (صورة مُقدَّمة من عمر رياض).



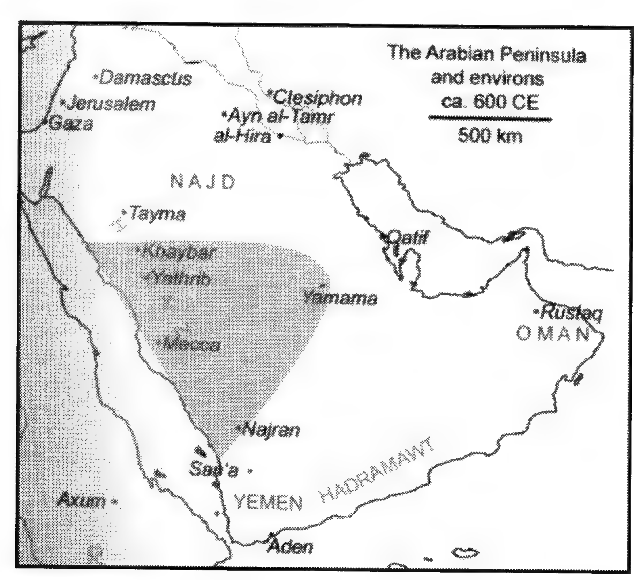
الصورة (٦): قبر البخاري خارج سمرقند، أوزباكستان. وعروسان حديثان يلتمسان بركة المكان (٢٠٠٦).





الصورة (٧):
محمد زاهد الكوثري
(ت ١٩٥٢م).

الصورة (٨): شخصٌ يقرأ القرآن بالقرب من منبر مسجد الفاتح في إسطنبول (٢٠١٣).



الصورة (٩): تمثّل المساحةُ المظلَّلة ما فهمه العلماء المسلمون على أنه «جزيرة العرب»
اعتمادًا على خريطة لفريد إم. دونَّر Fred M. Donner.

الإسلام والفكر الإسلامى.. هل هما سواء؟!

د. ناجح إبراهيم

n.ibrahem@youm7.com

معصوم أو حجة على أحد.. ولم يقل أحد من علماء الإسلام قديمًا أو حديثًا إن أقوال المجتهدين غير معصومة.. رغم أن الأصولي والمجتهد أكثر علمًا بالشريعة من المفكر.

فالفكر الإنسانى لا قدسية له.. أما القدسية فهى للكتاب والسنة.. وأحكام الإسلام القطعية المجمع عليها منهما. والخطأ فى الفكر الإسلامى ينتج عادة عن ثلاثة أسباب:

1 - الخطأ فى قراءة وفهم النص الشرعى من الكتاب والسنة.

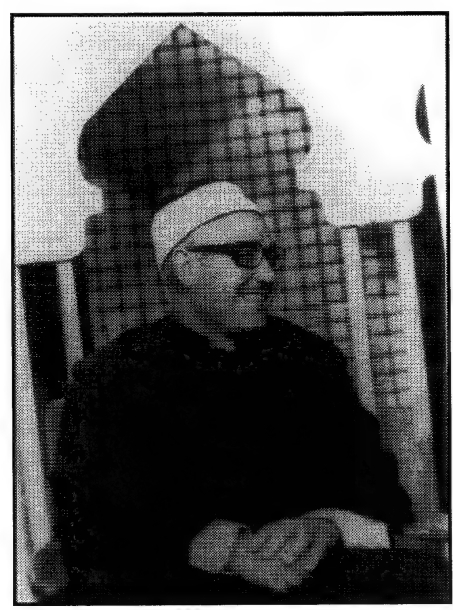
2 - الخطأ فى قراءة الواقع الذى سيطبق عليه هذا النص الشرعى.

3 - الخطأ فى إنزال النص الشرعى على الواقع.. وهذا ما يسميه الأصوليون «تحقيق المناط».

ومن أهم أمثلة الخطأ فى تحقيق المناط هو ظن بعض السلفيين أن التكييف الفقهى لثورة 25 يناير هو خروج على الحاكم.. بينما تحقيق المناط الصحيح لها يدل على أنها تندرج تحت باب النهى عن المنكر وقولة الحق عند الحاكم الظالم ورغم أن الفكر الإسلامى الحديث فى القرن العشرين أثرى الحياة الفكرية عمومًا.. إلا أنه فى المقابل وقع فى أخطاء كثيرة نتج معظمها من الخطأ فى تحقيق المناط أو قراءة الواقع قراءة صحيحة.

«فالفكر الإنسانى لا قدسية له.. أما القدسية فهى للكتاب والسنة»

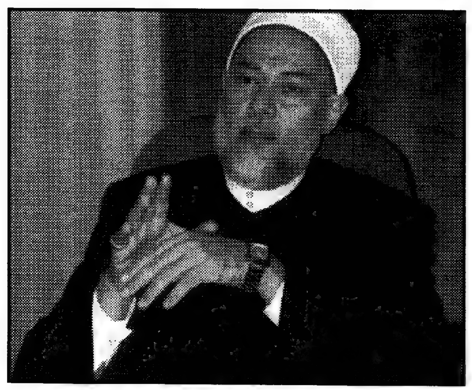
الصورة (١٠): صحيفة مصرية في صيف (٢٠١١) تقتبس من كلام د. ناجح إبراهيم، القيادي في الجماعة الإسلامية، وكبير مؤلفي سلسلة تصحيح المفاهيم. تؤكد هذه المقالة على الفرق بين الإسلام وتفسيرات البشر المعيبة حتماً له.



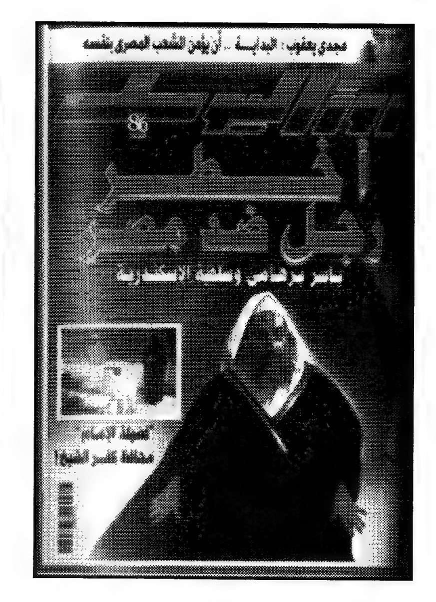
الصورة (١١): محمد الغزالي شاباً (ت ١٩٩٦م) يرتدي العباءة والعمامة والطربوش الأزهري. صورة مقدَّمة من أسرته.

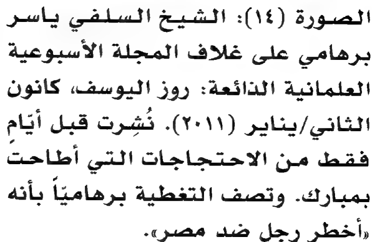


الصورة (١٢):
محمد الغزالي يؤمُّ في الصلاة.



الصورة (١٣): الشيخ علي جمعة مفتي مصر (حوالى ٢٠٠٥). صورة مقدَّمة من طارق الجوهري.



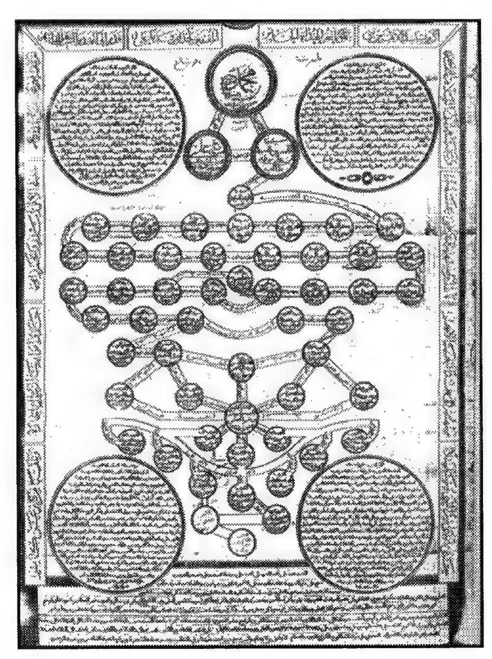


الصورة (١٤): الشيخ السلفي ياسر برهامي على غلاف المجلة الأسبوعية العلمانية الذائعة: روز اليوسف، كانون الثاني/يناير (٢٠١١). نُشِرت قبل أيامٍ فقط من الاحتجاجات التي أطاحتْ بمبارك. وتصف التغطية برهامياً بأنه «أخطر رجل ضد مصر».

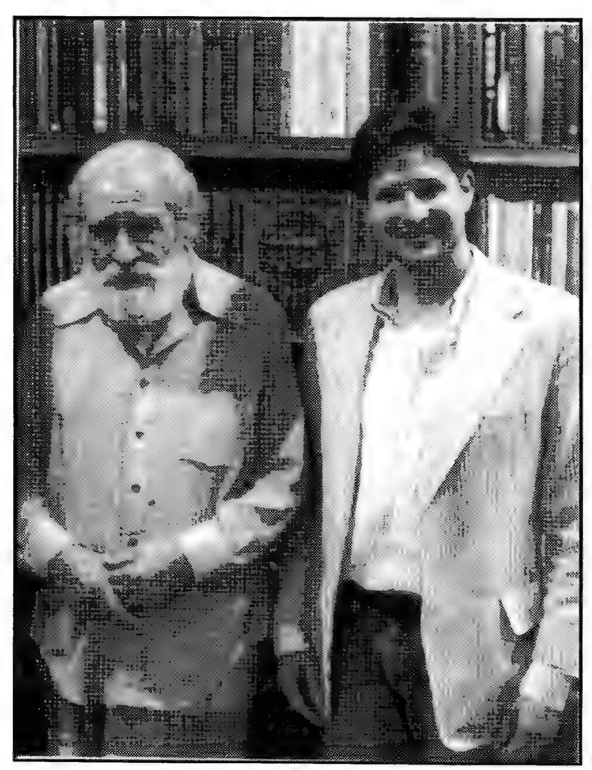
الصورة (١٥): الطلاب والمعلمون في فناء نُزل جندرامي، خارج كوالالمبور، ماليزيا (٢٠٠٩).



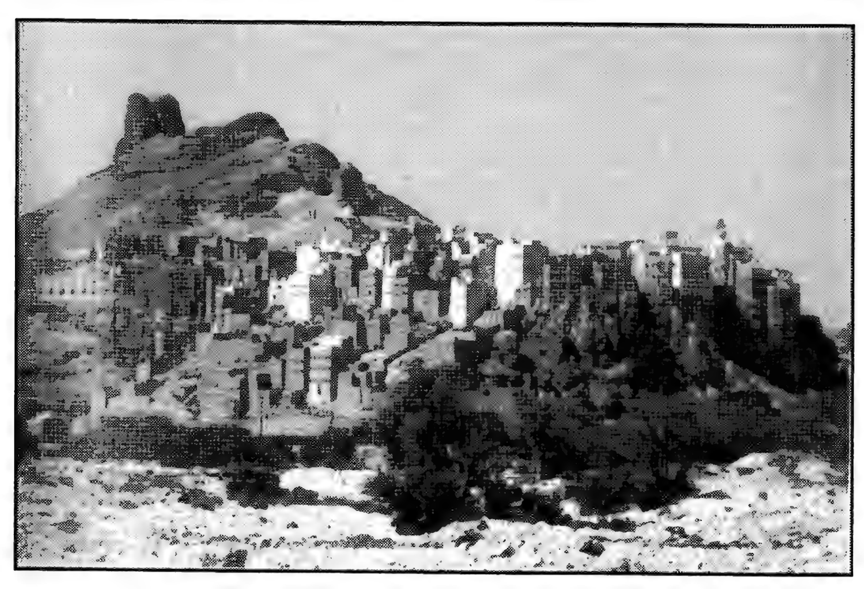
الصورة (١٦): عرضٌ لإسناد مدرسة جندرامي للفقه الإسلامي والتعليم الصوفي، ابتداءً من الأعلى، من الله، والنبي، وانتهاءً إلى مؤسّسي المدرسة. ثمة انقطاعٌ غير معلوم في السلسلة بين الخانتين الحادية عشرة والثانية عشرة بالنزول من أعلى، في العمود الأوسط (٢٠٠٩).



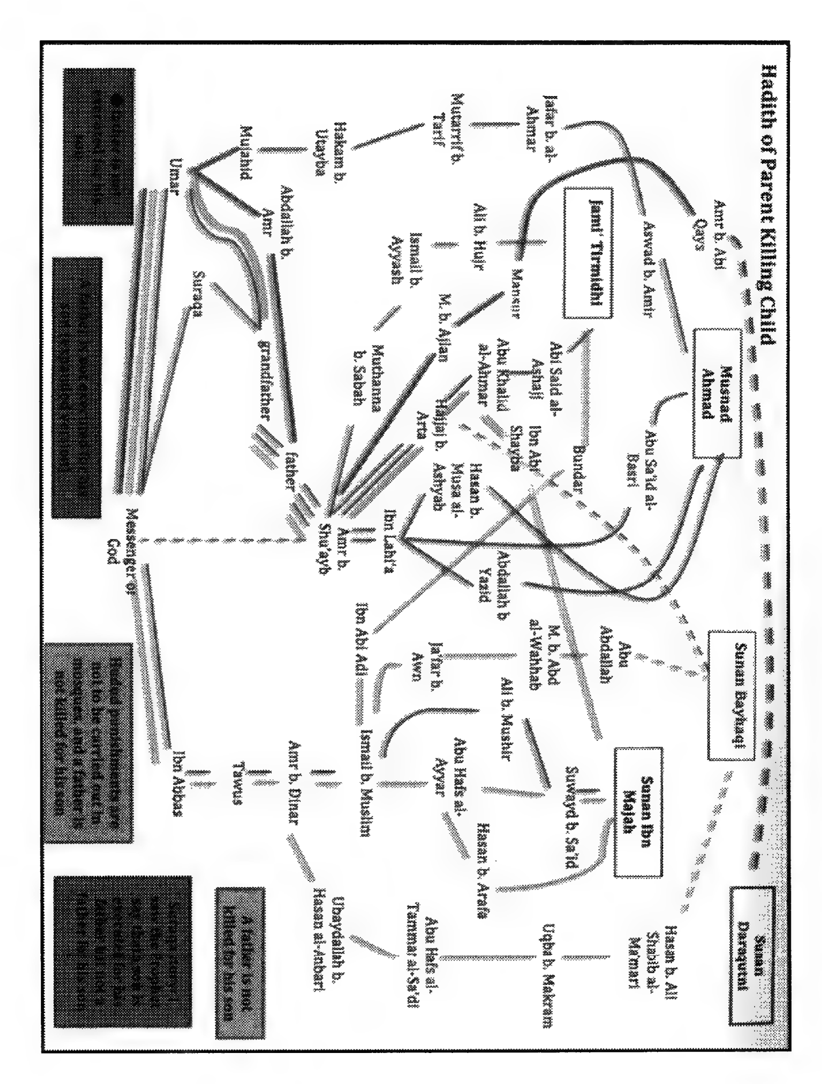
الصورة (١٧): شهادة تُظهر سلسلة إسناد العلم المقدس للصوفية الباعلوية، بدْءاً من محمد ﷺ في القمة، الذي ينتهي بالحبيب حامد بن سميط، إلى المؤلّف [براون] في النهاية.



الصورة (١٨): سيد نقيب العطاس مع المؤلِّف [براون] في كوالالمبور (٢٠٠٩).



الصورة (١٩): مدينة هجرين في وادي حضرموت، اليمن.



الصورة (٢٠): سلاسل أسانيد حديث قتل الوالد بولده.

وإنما يُعْرَفُ ما زعمه الشيعةُ القراءةَ الصحيحة والحصرية للقرآن من خلال التعاليم المسجّلة المنسوبة إلى الأئمَّة. تتداخل هذه التعاليم والهيكل الشيعي للأحاديث النبوية جزئياً مع مجموعات الحديث السنية، إلا أنها تحتوي على مساحة واسعة من المواد المنفصلة، التي توفر المفتاح لهذه القراءة البديلة تماماً للقرآن. تفسر أحاديث أئمة الشيعة أن الآيات: ﴿وَالتِّينِ وَالزَّيْتُونِ ۞ وَطُورِ سِينِينَ ۞ وَهَٰذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ ۞ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ [التين: ١ ـ ٤]، يجب أن تُفهم على أن الله تعالى قد أقسم بمحمد وعليّ

والحسن والحسين (وهما ابنا علي، والإمامان الثاني والثالث)، وأقسم أيضاً بالأئمة الذين خُلقوا في أحسن تقويم. والآيات التي تتحدث للوهلة الأولى عن الله وهو يصف حالَ قبائل بني إسرائيل التي ستتسبب مرتين في صراع كبير في الأرض: ﴿وَقَضَيْنَآ إِلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ فِى ٱلْكِتَٰبِ لَتُفْسِدُنَّ فِى ٱلْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا ۞ فَإِذَا جَآءَ وَعْدُ أُولَىٰهُمَا بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَّنَآ أُو۟لِى بَأْسٍ شَدِيدٍ فَجَاسُوا۟ خِلَٰلَ ٱلدِّيَارِ ۚ وَكَانَ وَعْدًا مَّفْعُولًا﴾ [الإسراء: ٤ ـ ٥]، إنما تُشير في الحقيقة إلى فشل مُحاولتين أصليتين للإسلام السني؛ فأولاً: فشلت الغالبية العظمى من صحابة النبي ﷺ في الاعتراف بحق علي في خلافة النبي ﷺ؛ وثانياً: جحد الصحابةُ وأهل السُّنة في وقت لاحقٍ مكانةَ الأئمَّة الحقيقية كخلفاء. وتشير القوات التي أرسلها الله إلى إسرائيل **[عباداً لنا أولي بأس شديد]** إلى عليٍّ وهزيمته لعائشة وقوّاتها خلال الحرب الأهلية الأولى [الجمل][٢٤].

وكما لاحظ آيةُ الله الخميني، فإن لدى أهل السنة والشيعة الإمامية من الأشياء المشتركة ما هُو أكثر من غيرها[٢٥]. وبغض النظر عن مكانة الأئمة السامية، لا تختلف تفاصيلُ الفقه الشيعي وعقيدته بشكل كبير عن النظُم المتنوّعة داخلياً لدى نُظرائهم أهل السنة. يجمع الشيعة الإمامية صلواتهم اليومية ويؤدُّونها ثلاث مرات في اليوم بدلاً من خمس، ويحرِّمون أكْلَ مُعظم المحار (وليس الجمبري)، ويمنحون الإناث نصيباً أكبر في الميراث على حساب أقاربهم الذكور غير المباشرين. ولكن معظم المذاهب السنية أيضاً تُبيح الجمع بين الصلوات في السفر، ويحرم الحنفية أيضاً أكل المحار (الأسماك الصدفية). وخلافاً لأهل السُّنَّة، فقد تبنى الشيعة الإمامية مذهب المعتزلة للاهوت العقلاني. لكن تعاليم الأئمة أكّدت على كثيرٍ من المبادئ التي رفضتها المعتزلة لعدم وُرودها في القرآن، والتي شكَّلت في وقت مبكر الانقسامَ بينهم وبين أهل السُّنة، مثل الإيمان بعذاب القبر والمهديّ. وعلاوةً على ذلك، فقد وقع علماءُ أهل السنة والشيعة الإمامية كلاهما على طُول

(٢٤) علي بن إبراهيم القمي، **تفسير القمي**، تحقيق سيد طيب الموسوي الجزيري، ٢ ج (بيروت: مطبعة النجف، ٢٠٠٩)، ج ٢، ص١٣ و٤٢٩.

(٢٥) Ayatollah Khomeini, *Hadith-i velayat* (Tehran: Markaz-i Chip va Nashr-I Sazaman-i Tablighani Islami, 1999), vol. 1, p. 130.

الطيف التأويلي، بين أولئك الذين يدعون إلى مزيد من الاعتماد على القرآن ويسترشدون بالمبادئ الشرعية والقياس، وبين أولئك المعارضين الذين يفضلون التمسك المحافظ بنصوص الأحاديث. وشهدت أواخر القرنين السابع عشر والثامن عشر حركات إحيائيةً تعتمد على الحديث بين عُلماء الشيعة في جنوب العراق والبحرين، على غرار حركات الإحياء المعاصرة التي تجتاح العالم السني. والأهم من ذلك أن الشيعة الإمامية كانوا، مثل أهل السنة، كُمونِيّين سياسياً، وكانوا يكرِّسون اهتمامهم في المقام الأول لتطوير نظام شامل من القانون والاعتقاد من القرآن والسنة، كما تصورهما علماء الشيعة الإمامية.

ظهرت حركةٌ شيعيةٌ أخرى إلى جانب الإمامية في عقد سبعينيات القرن الثامن (٨٧٠م)، لم تكن سهلة الانقياد. ففي أكثر حالاتها تطرفاً، كانت تمثل انشقاقاً تاماً عن التيار الإسلامي السائد. اعتقد الشيعة الإمامية أن الإمام الثاني عشر قد توارى في مخبأ خارق للطبيعة، ليعود في نهاية المطاف باعتباره المهدي، الذي سيجلب عدالةَ الله إلى الأرض كلها. إلا أنه لم يكن المنافس المسيحاني الوحيد. فقد أشاع شخص غامض في سوريا في هذا العقد أنه حفيد الإمام الخامس. ذلك الذي كان يُعتقد أنه توفي، وقد اختفى من العالم فعلاً، إلا أنه قد عاد الآن باعتباره الإمام المهدي، للدخول في نهاية الزمان المروعة. وأرسل محرك الدمى الخفي هذا مبشرين في كل حدب وصوب، واجتمع حشد مسلح من أتباعه وشيدوا المعسكرات والمعاقل على سُفوح السهول في جنوب العراق، وعلى ساحل الخليج العربي، وفي اليمن، وفي شمال إيران، وفي تونس المعاصرة. وسرعان ما بدأت قوات هذه الحركة الفاطمية، كما عُرفت بسبب انتساب المهدي المزعوم إلى فاطمة، في تخريب مُجتمعات الفلّاحين في العراق وسوريا، حتى فرضت الحصار على دمشق عام (٩٠٢م). وعندما أجبرت الشدائد المهدي على الخروج من سوريا إلى شمال أفريقيا، أُعلنت الخلافةُ الفاطمية، «دولة الحق»، عام (٩١٠م). وفي غضون عقود سيطر الفاطميون على مصر وسوريا، وأسسوا عاصمة القاهرة الكبرى، واحتلوا بغداد لفترة وجيزة. وهددت الجيوش الفاطمية حدود الخلافة العباسية، وتوغلت شبكتها الواسعة من المجندين والدعاة في معاقل أهل السنة العظيمة في العراق،

وأقدم إخوانهم في الحصُون الجبلية المنيعة في سوريا وشمال إيران على إرسال الحشاشين ـ مخابيل الحشيش ـ (الحشّاشون أصبح مصطلحاً) للقضاء على الأمراء من أهل السنة والمسيحيين الصليبيين على حد سواء. كان الفاطميون والمذهب الشيعي المعروف بالإسماعيلية القوة الأكثر هيمنةً وخشيةً في الشرق الأوسط حتى وضع صلاح الدين نهايةً للدولة الفاطمية عام (١١٧١م).

اعتمد الشيعةُ الإسماعيليون في العصر الفاطمي، مثل الإمامية، على القراءة «الباطنية» للقرآن. ومع ذلك فقد نمت التعاليمُ الإسماعيلية من إرث أفلوطين والأفكار الغنُوصية عن الفساد المتأصل في العالم المادي؛ فهو عالم وُلد من الخطيئة والتمرد على الله. سُجنت الأرواحُ البشرية في هذه المادة، وتَتُوق إلى التحرر في المملكة الإلهية. ولا تستطيع تحقيق هذا الخلاص إلا بعد أن تُوهب السر، الذي يحفظ المعرفة التي جاء بها الأنبياء. واعتبرت التعاليم الإسماعيلية أن التاريخ قد شهد سلسلةً تتألف من ستة أنبياء، وهم آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد، وجاء كل واحد من هؤلاء «الناطقين» بشريعة جديدة. وإلى جانب كل «ناطق» جاء «وصي». وكانت هذه الشخصيات أكثر اختزالاً، مثل هارون، وبطرس، وعلي في حالة محمد ﷺ. وفي حين خلق شكل قوانين الرسل وتفاصيلها ديانات مختلفةً ظاهرياً، فإن «الأوصياء» كانوا يحملون التعليم السري الحقيقي والموحد. وقد أُوحي إلى أولئك الملهمين المختارين أن وراء جميع تلك الديانات الباطنية كان هُناك «دين حق» واحد. وكل «ناطق» يتبعه سبعة أئمة، وآخرهم يبدأ الدورة من جديد. وسيكون الإمام السابع في هذه الدورة الأخيرة في عهد محمد وعلي هو المهدي المنتظر الذي سيقيم الحكم المجيد والمفتوح للدين الحق. وعند ظُهوره ستلقى كل أحكام الشريعة الدينية جانباً، ويعيش الناس تحت ظلال دين آدم العدني (Edenic) النقي مرةً أخرى. وكان الإسماعيليون يبشّرون بأن ذلك جميعَه قد وردَ في القرآن والتعاليم الحقيقية لمحمد ﷺ، لكنَّ تعاليمَ الأئمة الفاطميين وحدَها هي القادرة على تفسير هذه الرسالة الخفية[٢٦].

(٢٦) Heinz Halm, *Empire of the Mahdi: The Rise of the Fatimids*, translated by Michael Bonner (Leiden: Brill, 1996), pp. 17-18.

كان الإمام الفاطمي هو الوجُود النبوي الحي على الأرض. وتجادَلَ العلماءُ الإسماعيلية مع أهل السُّنة على أن قوله تعالى: ﴿وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ [الأحزاب: ٤٠] يُشير إلى شخصيتين مُنفصلتين. فكان محمَّدٌ رسولَ الله، ولكن الإمام الفاطمي هو «الخاتم» الذي أنهى النبوةَ وبشَّر بنهاية الأيام. وبالفعل يمكن أن يُشير ظهور الإمام إلى نهاية فورية للشريعة، إلا أن الدولة الفاطمية استمرَّت في الحكم بموجب الشريعة الإسلامية كسائر الدول الإسلامية. وعلى الرغم من أن الإسماعيليين المعاصرين من أتباع آغا خان يُمارسون ديانةً تختلف بشكل ملحوظ عن المسلمين الآخرين، إلا أن الإسماعيلية تعتمد على الكثيرِ من الأحاديث نفسها التي سُجِّلت لأئمَّة الشيعة المبكرين والموجودة في الفقه الإمامي. وقد كانت الإمامية والإسماعيلية القروسطية مُتداخلتيْن إلى حد كبير. أعلنت الدولة الفاطمية عن النسخة الشيعية من الأذان، (إذ أضافوا: «وأن عليّاً ولي الله»)، وحظروا الصلواتِ الجماعية التطوعية التي تُقام في ليالي رمضان [صلاة التراويح] (وهو العُرف الذي قدمه عُمر، وهو شخصيةٌ سيئة شيعياً)، وحرموا أيضاً (وبشكل غريب، مثل السلفيين) زيارة مقابر الأولياء. لقد تركوا السكَّان ـ أهل السنة ـ في شمال أفريقيا دون مُضايقة عُموماً، وكانت القضية الأكثر إثارةً للجدل هي العادة الإسماعيلية في صيام رمضان لمدة ثلاثين يوماً دُون تباين، في حين أن أهل السنة قد يصومون تسعةً وعشرين يوماً فقط إذا رُؤي هلال قمر جديد مبكراً(٢٧).

ولكن جماعةً مُنشقةً عن الإسماعيلية في جنوب العراق، والساحل الشرقي للجزيرة العربية، وحتى في اليمن؛ قد انفصلوا عن مطالب الفاطميين في الإمامة، واتخذوا نهجاً مُختلفاً تماماً تُجاه الشريعة. أعلنت تلك الجماعة، وبتعيينهم إمامهم الحق المحلي العائد، الذي اعتبروه الله المتجسد؛ أعلنت أن عصر الشريعة الدينية قد انتهى. وبين عامي (٩١٢م) و(٩٥١م)، حظرت هذه الجماعات، التي عُرفت بالقرامطة، صلاة المسلمين اليومية، وهدمت المساجد شرق الجزيرة العربية، وأكلت الخنزير وشربت الخمر علناً في نهار رمضان. واعتادوا على سَلْبِ وذبح القوافل المتوجِّهة لأداء مناسك الحج. وارتكبت تلك الجماعة عام (٩٣٠م) فاحشةً لا مثيل لها، إذ قاموا بانتهاك حُرمة المسجد الحرام بمكة، أثناء أداء المسلمين

(٢٧) المصدر نفسه، ص١٢٧، ٢٤٢ ـ ٢٤٣، ٣٧٣.

لفريضة الحج، وذبحوا عدداً لا يحصى من الأبرياء. وانتزع أبو طاهر قائد القرامطة الحجر الأسود من الكعبة وعاد به إلى شرق الجزيرة العربية. وهناك كسره نصفين، وركّبه كدَرَجَتَيْن في مرحاضه، في حين كان أتباعُه يمسحون مؤخراتِهم بصفحات ممزقة من القرآن (استمرَّ التفاوضُ على إعادة الحجر الأسود أكثر من ٢٢ عاماً)(٢٨).

ولقي العديدُ من عُلماء أهل السنة البارزين حتفَهم خلال هُجوم القرامطة على مكة، وذكر أحد العلماء الذين نجوا من الحادث أنه حتى وسط تلك المذبحة فإن مسألة سُوء تفسير النص المقدس قد احتلَّت الصدارة. فإضافةً إلى ذبح القرامطة للحجّاج حول الكعبة، سخر قائدهم من الآية القرآنية التي تصف الكعبة بأنها أول بيت وُضع للناس وأن ﴿وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنًاۗ﴾ [آل عمران: ٩٧]؛ فسخر القرمطي: «ما هذا الأمان؟!». إنه لم يفهم معنى الآية كما لاحظ العالم السني؛ فالآية لم تكن وصفاً [خبراً]، بل كانت أمراً. كانت الآية مُطالبةً بضمان الحماية لأي شخص يدخلُ الحرم(٢٩).

لقد أصابت هذه الأفعالُ الوحشية (حتى تخلى الفاطميون في مصر عن القرامطة الإسماعيليين)، والنجاح العسكري للدولة الفاطمية، وتهديد الإسماعيلية الحشاشين؛ النخبةَ السياسيةَ والعلمية السنية بنوبات من الذُّعر. وكانت جاذبية الرسالة الإسماعيلية، التي عرضت مُبادرةً للنخبة وذوي الامتيازات «أولياء الله» الذين سيتعلمون المعنى الحقيقي الخفي وراء القرآن، بمثابة تهديد كبير لأهل السنة. لقد عرضت مساراً تأويلياً بديلاً بالكلية، وقدَّمت الإمامَ كمصدرٍ معصوم وموثوق به لليقين، مُقابل التفرُّق والخلاف السُّنِّيِّيْن في الفقه والعقيدة، التقليد الذي اتهمه الأئمة الفاطميون بتحويل القرآن إلى أكاذيب(٣٠). لقد جادل البعضُ أن إضفاء الطابع المؤسسي على مذهب أهل السنة في القرن الحادي عشر كان ردَّ فِعْلٍ دفاعياً تُجاه التهديد الفاطمي مُتعدد المستويات(٣١).

(٢٨) المصدر نفسه، ص١٩٥، ٢٤٨ ـ ٢٦١، ٣٨٣.

(٢٩) العالم الذي يروي هذه القصة هو محمد بن علي رزام الكوفي. انظر: محمد الطاهر بن عاشور، **المقالات**، تحقيق علي رضا حسيني (تونس: [د. ن.]، ٢٠٠١)، ص٤٢.

(٣٠) Halm, Ibid., p. 204.

(٣١) Ira Lapidus, *A History of Islamic Societies* (New York: Cambridge University Press, 1988), pp. 164 and 173-174.

وكان الشيعة الإمامية عُرضةً للتهديد من أقاربهم. وأنكروا بحرارة وجودَ أيِّ صِلة تربطهم بالإسماعيلية خلال القرنين الحادي عشر والثاني عشر، واتهمهم عُلماء الإمامية باستخدام التأويل بصورة مُنحرفة. لقد حول الإسماعيلية بعض المعاني التي قد تكون مُستترةً لآيات القرآن، وهي بعيدةٌ كلَّ البُعْدِ عن مقاصدهم، وإنما ذلك، كما يقول الإماميةُ، للدعوة إلى «المقاصد الفاسدة لتغرير الناس ودعوتهم إلى مذهبهم الباطل»[٣٢]. لقد قرأ الإمامية المعاني الباطنية وراء ظاهر القرآن (كما فعل الصوفية أيضاً من أهل السنة)، ولكن هذه الحكمة الخفية قد أضافت فحسب إلى خطاب الوحي الظاهر فقط، . ولا يمكن أبداً أن تُبطله أو تُناقضه. فبالنسبة إلى الإمامية، قد تكون هُناك مُستويات عديدة من المعنى وراء الآية التي تُعلن أن محمداً «**رسول الله وخاتم النبيين**»، ولا يمكن الوصولُ إليها إلا من خلال الأئمة. ولكنهم لم يجرؤوا قط على التشكيك في تعاليمها ومبادئها الأساسية: وهي أن النبوة مختومة، وخُتمت بمحمد. ومن ثم أصبح الرد على الإسماعيلية ودحض حُجتهم أولويةً أساسيةً عند أهل السُّنة والشيعة على حد سواء. وفي الواقع، ففي عام (١٠١١م) أصدر الخليفةُ السني في بغداد والحكومة العسكرية للشيعة في إيران، والتي كانت تُمارس سيطرةً فعليةً على العراق وإيران؛ بياناً مُشتركاً نادراً. وكان هذا البيان إدانةً للدولة الفاطمية والإسماعيلية.

التقليد كحاكم، والنص كتابع

أجاب القدِّيسُ أوغسطين عن الأسئلة المثارة حول النصوص المقدسة كلما أمكنه ذلك. وقد سُئل أبُ الكنيسة الذي لا نظير له في عِدَّةِ مُناسبات عن صِحَّةِ الممارسات المسيحية التي ليس لها أساس في الكتاب المقدس. أجاب أوغسطين بأنه إذا كانت هذه الممارسةُ واسعةَ النطاق بما فيه الكفاية، فإنها لا تحتاج إلى هذا التسويغ. «سيؤخذ عُرفُ شعب الله، أو الممارسات التي أقامها آباؤهم في هذه الأشياء التي لم تقدم النصوص الإلهية أي حُكم محدد لها كقانونٍ للكنيسة»[٣٣].

---

(٣٢) مولى محسن الفيض الكاشاني، **تفسير الصافي**، تحقيق حسين العلمي، ٣ ج (بيروت: مؤسسة العلمي، ١٩٧٩)، ج ١، ص٣٤.

(٣٣) Augustine of Hippo: "Letters of St. Augustine," in: Philip Schaff, ed., *Nicene and Post* =

ويمكن لـ«عُرف شعب الله»، إلى جانب حَمْلِه ثِقَلَ قانونِ الله، أن يمنح الكتاباتِ الأرضيةَ بطريقةٍ أو بأخرى وضعَ الكلمات الموحى بها من الله، في بعض الأحيان. لقد انشغل أسقفُ قيسارية في فلسطين، قبل قرن من أوغسطين، بالعلاقة بين العرف والنص. كان يوسابيوس، مثل معلمه أوريجانوس، جامعاً شاملاً وعالماً في النصوص، وساهم كتابه «**تاريخ الكنيسة**» في توفير أحد أقدم القوائم التي اعتبرها المسيحيون (أو على الأقل أولئك الذين اشتركوا مع يوسابيوس في كريستولوجيته شبه الأورثوذكسية) قانونيةً. وصف يوسابيوس معاييره في التمييز بين كتابات الإنجيل الصحيحة من الزائفة. كانت [الكتابات الصحيحة] هي الكتبُ التي تجسد التعاليم الأصلية للرسل، ويمكن إرجاعها إلى مؤلفيها المفترضين وتعكس أساليبهم الخاصة في الكتابة، وتتوافق مع التعاليم الصحيحة للكنيسة. وكانت الكتب الزائفة التي جرى تزويرها من قبل بعض المحرفين، أو نُسِبت عن طريق الخطأ إلى شخصية رسولية، قد خانتها أساليبُ الكتابة غير المتسقة، أو مضامينُها الهرطقية، أو هي كتب «لم يرَ أيُّ رجلٍ من رجال الكنيسة من أي جيلٍ أنه من المناسب أن يُشير إليها في كتاباته»[٣٤].

كان هُناك أيضاً مُستوى متوسطٌ من الكتابات «المتنازع عليها». فكانت أصالتها النصية وعزوها إلى مؤلفيها موضع شك، ومع ذلك فقد جرى قبولها على أنها نصوص مقدسة. وشمل ذلك كُتباً معروفةً لدى القراء المعاصرين للعهد الجديد، كرسائل يعقوب، ويهوذا، والرسالة الثانية لبطرس. وتقبَّل يوسابيوس تلك الكتاباتِ المشكوكَ فيها كنصوص مقدسة موحى بها من الله ومُلزمة للمسيحيين، لأنها «قد اعتيد على استخدامها بانتظام في عدد كبير من الكنائس»[٣٥]. لقد صدَّق على صحتها عُرفُ شعب الله.

كانت الأساليبُ التي استخدمها أوريجانوس ويوسابيوس للتحقق من صحة الكتابات المنسوبة إلى الرسُل إرهاصاً للعلم الإسلامي في نقد

Nicene Fathers, translated by J. G. Cunningham (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, = [1886]), vol. 1, p. 612 (Letter 36 to Causulanus), and *The Essential Augustine*, edited by Vernon J. Bourke (Indianapolis: Hackett, 1985), p. 162 (Letter 54 to Januarius).

(٣٤) Eusebius, *The History of the Church*, pp. 66, 89, 94, 97 and 101.

(٣٥) المصدر نفسه، ص٦١ و٦٥ ـ ٦٦.

الحديث، إلا أن عُمق إنجازات العلماء واتساعها قد قزم جُهود آباء الكنيسة. ولم تكن هناك سابقة للكتُب التي لا حصر لها في نقد رُواة الأحاديث، وفحص أسانيد الروايات للوقوف على الانقطاع أو الاتصال، سواء في المسيحية أو اليهودية، ولا في أي تُراثٍ آخر في الواقع. وعبرت مجموعات الأحاديث القانونية الكبرى في القرن التاسع التي برزت كمعالم للإسلام السني، عن التزام هذه الطائفة المدوي بالاستناد إلى السوابق النبوية الموثقة بدقة، في العمل والإيمان كليهما. كان الهاجسُ السني بالأحاديث والأسس القانونية المباشرة في القرآن والسنة سمةً مميزةً لهذه الحركة. وعلى الرغم من تفوقها في الخطاب، فإن ذلك لم يكن كذلك دائماً في واقع تلك المدارس التي تمسكت بأن السوابق المحمدية كانت محفوظةً بشكل أفضل في مبادئ حل المشكلات أو العرف المقدس.

إلا أن الواقعَ لم يبلغ هذا الخطاب، فخلال القرون الأربعة الأولى من الإسلام، استمرت الممارسات الدينية والعادات القانونية التي أثبتها العلماء في القيام بدور محوري في تحديد الفقه والعقيدة السنيين، فوق أو على الرغم من النص غالباً. فكما في حالة يوسابيوس، فإن العرف يمكن أن يُنتج نصاً مقدساً. وعلى غرار يوسابيوس، فقد أقر العلماء ذلك. ففي كثير من الأحيان، اعترف عُلماءُ أهل السنة الملتزمون باستمداد القوانين والمعتقدات من الأحاديث، خلال الفترة الحاسمة للدراسات الدينية الإسلامية في القرن التاسع، بأنَّ الأحاديث غير المقبولة كانت مجردَ ورقةِ تينٍ تجسّدُ العرف في صيغة شرعية من الكلمات النبوية.

يحتاج الأمرُ إلى مستويات كونية من الهزلية لاتهام العلماء المسلمين بالتظاهُر بالتزامهم التامِّ بالحفاظ على السنة النبوية، أو بتلفيق المضمون الضخم لمجموعات الأحاديث لتسويغ الممارسات المستلمة. وقد كان ذلك بالطبع هو المستوى من الهزلية الذي أظهرته أجيالٌ متعدِّدةٌ من الباحثين الغربيين في الإسلام. فقد زعم العديد منهم أن جميع التاريخ الإسلامي المبكر كان وهماً مستوحى من الأورثوذكسية السنية في القرن الثامن. وأظهرت مُعظم الدراسات الغربية الحديثة لعلم الحديث أن ذلك التزويرَ الذي يتسم باتساعِ نطاقه كان بعيدَ الاحتمال بشدة. فمن الممكن أن يأخذنا كل من التحليل النَصي والأدلة الأثرية إلى الوراء على نحو موثوق به إلى فترة قرن

وفاة النبي. وبقدر ما يعود إلى هذا الأفُق، يتضح أن العلم السني لرواية الحديث والفقه كان نزيهاً وإن كان مهمةً مُتنازعاً عليها بشدة. أما بالنسبة إلى القرن الأول الحاسم للإسلام، فإنه فيما وراء نطاق خطوطه العريضة يكمنُ خارج الرؤية التاريخية. فإن أولئك الذين يتأملون فيه مليّاً سيدركون أن تحديد محتويات غرفته المحجَّبَة يحدث من خلال الافتراضات المسبقة، سواء أكانوا يُؤمنون بالإسلام أم يشككون في الدين، وسواء أكانوا من السُّنة أم من الشيعة. فقد ألقت كلٌّ من الدلائل الكتابية المتناثرة والقطع الأثرية الفريدة للقرآن ضوءاً أرشيفياً ضيقاً على تلك الفترة. فالمقصود أن وجود الكثير من الخلافات الحادة في مسألة ما يدل على أن الكتاب المقدس لم يكن مُراداً قط أن يحسمها.

وكما اعترف علماءُ المسلمين أنفسُهم، فإن وضع الأحاديث في الأجيال التي بعد النبي ﷺ كان مُنتشِراً، وكان كثير من الأحاديث بالتأكيد ملفقاً لأسباب سياسية أو طائفية أو في مُحاولة للمساعدة في وضع تفسير للقرآن. إن لدينا المسوغ لمنح الأحاديث الآحادية الفائدة التاريخية للشك؛ حتى تعطي بعضَ الأسباب للتفكير بطريقة أُخرى. فليس من المستبعد أنَّ الكثير من الأحاديث يمكن إرجاعُها إلى جيل الصحابة وأنها تمثِّل ذكرياتِهم الشخصية حول تعاليم محمد ﷺ(٣٦). إلا أنه عند النظر في الفصُول الطويلة وغير المثيرة عن الوضُوء والصلاة والمواريث في مجموعات الحديث الأساسية، فإنه يبدو من المنطقي أكثر أنَّ النبي ﷺ قد قدَّم الكثيرَ من هذه البيانات بالفعل، عِوَضَ أن يكون كلُّ حديثٍ قد جرى إعداده ليتناسب مع بعض الأغراض المملة.

وعلى الرغم من أنهم ربما يكونون قد وضعوا الأدلةَ النصية في بعض الأحيان، وكثيراً ما كانوا يُزاولون أعمالاً فنية أو جمبازيةً رائعةً لتحريف

---

(٣٦) Jonathan Brown, *Hadith: Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World* (Oxford: Oneworld Publications, 2009), pp. 221-239.

انظر خصوصاً:

Harald Motzki, "The Muṣannaf of Abd al-Razzāq al-San'ānī as a Source of Authentic *Al Hadith* of the First Century *A.H*," *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 50 (1991), pp. 8-12, and Andreas Grke, Harald Motzki and Gregor Schoeler, "First Century Sources for the Life of Muhammad?: A Debate," *Der Islam*, vol. 89, no. 1 (2012), pp. 2-59.

الأدلة وفقاً لأهوائهم؛ إلا أن عُلماء المسلمين قد يتخلَّوْن عن المواقف العزيزة عندما يُواجهون حُجَجاً مُقنعةً. تبنَّى الدارقطني عالم الحديث السني البارز في القرن العاشر ببغداد المشاعر المعادية للشيعة المعتادة من أهل السنة في فترة انتصر فيها الإسماعيليون والشيعة الإمامية. وعندما سمع الحديث الذي يُفترض أن النبي ﷺ قد قال فيه: «الحسن والحسين (ابنا علي، الإمامان الثاني والثالث) سيِّدَا شباب أهل الجنة»، فقد ردَّه على اعتبار أنه من الأحاديث الموضوعة لسُوَيْدِ بن سعيد. وذكر الدارقطني أنه تمسك بهذا الرأي لسنوات مُعتقداً «أن سُوَيْداً أتى أمراً عظيماً في روايته لهذا الحديث»، إلى أن سافر إلى مصر ووجد الحديث ثابتاً بإسناد آخر من الرواة الثقات. وبصرف النظر عن نكهته المؤيدة للشيعة، فقد قَبِلَ الدارقطني الحديثَ على أنه حديث صحيح، وأزاح الغبار الذي علا اسمَ سُويد[٣٧].

وفي بعض الأحيان يمكننا أن نُدرك بوضوح دَوْرَ العُرْفِ الديني في الارتقاء ببعض العناصر من الكلام المألوف للعلماء والمعلِّمين الأوائل إلى وضع النص المقدس. يضع الحيض أو النزيف المهبلي المرأة في حالة نجاسة طقسياً، في الإسلام كما في اليهودية وحتى في الزرادشتية أكثر من ذلك. ونتيجةً لذلك فإنها تمتنع عن صلاتها اليومية حتى يتوقف النزيف. وفي حالة الحيض فإنها لا تصلِّي لمدة الحيض المعتادة. وإذا كانت المرأة تُعاني من نزيف خفيف مستمر خارج الفترة المعتادة، فإنها تؤدي الوضوء وتصلي ببساطة كالمعتاد.

---

(٣٧) بحلول القرن السادس عشر، اتفق العلماء من أهل السنة على أن هذا الحديث صحيح تماماً، بل وإنه متواتر. ومع ذلك فإن جميع الأدلة العديدة الباقية في كتاب الدارقطني تشير إلى أن رواية سويد فقط هي الوحيدة التي سلم بأنها مقبولة. تأتي الروايات الأخرى من طريق الحارث الأعور (الشيعي الغالي بالنسبة إلى علماء أهل السنة) عن علي، ورواية أخرى عن سيف بن محمد، الذي وصمه الدارقطني بالضعف. انظر: علي بن عمر الدارقطني، **العلل الواردة في الأحاديث النبوية**، تحقيق محفوظ الرحمن السلفي، ١١ ج (الرياض: دار طيبة، ١٩٨٥)، ج ٣، ص١٦٦ وج ١١، ص١٩٣؛ أبو بكر الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد**، دراسة وتحقيق مصطفى عبد القادر عطا، ١٤ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧)، ج ٩، ص٢٣٠ ـ ٢٣١؛ أبو عمرو بن الصلاح، **المقدمة**، تحقيق عائشة عبد الرحمن (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٩)، ص٤٧١؛ محمد ناصر الدين الألباني، **سلسلة الأحاديث الصحيحة**، ٧ ج (الرياض: مكتبة المعارف، ١٩٩٥ ـ ٢٠٠٢)، ج ٢، ص٤٣١ ـ ٤٣٢ (حديث رقم ٧٩٦)؛ وشمس الدين عبد الرؤوف المناوي، **فيض القدير شرح الجامع الصغير**، تحقيق حمدي الدمرداش محمد، ١٣ ج (مكة: مكتبة نزار مصطفى الباز، ١٩٩٨)، ج ٦، ص٣٠٠٨.

قلت: وعبارة الدارقطني: «وتخلص سويد» (المترجم).

وأما النزيفُ الذي يلي الولادة، والمعروف بالنفاس، فإنه أكثر شُذوذاً وصعُوبةً في تحديده. وقد سُئِل العلماء المسلمون الأوائل عن المدة التي يجب على المرأة أن تترك فيها الصلاة بعد الولادة. وفي ظل عدم العثور على أي حكم نصي واضح حول هذا الموضوع، فقد استخدموا أفضل الأحكام. فذهب مالك إلى أن المرأة يجب أن تسأل النساء الأخريات حولها عن مُدة نفاسهن وأن تمتنع عن الصلاة في تلك الفترة. وذهب جُمهور العلماء الأوائل، بمن فيهم الشافعي وابن حنبل، إلى أنه يجب على المرأة أن تتوقف عن صلاتها حتى ينقطع الدم تماماً. وإذا تجاوزت مُدة النفاس أربعين يوماً فإن نفاسها قد انتهى من جهة العبادة، حتى لو استمر النزيف. وقال الحسن البصري في تلك المسألة إن مُدة النفاس قد تكون خمسين يوماً. وفي نهاية المطاف اجتمعت المذاهب الأربعة على أن مُدَّة النفاس أربعون يوماً من دون حد أدنى ثابت، وبعد ذلك يجب على المرأة استئنافُ صلاتها اليومية سواءٌ توقَّف الدم أم استمر[٣٨].

لم يكن هناك أيُّ حديث صحيح بشأن تلك المسألة. ومع ذلك فإننا نجد فصولاً مخصَّصةً لها في مجموعات الأحاديث القانونية في منتصف القرن التاسع، والتي تضم العديدَ من الأحاديث عن النفاس. ومن أشهر الأحاديث في تلك المسألة أن أم سلمة زوج النبي ﷺ ذكرت أن النساء في عهد النبي ﷺ كُن يمتنعن عن الصلاة أربعين يوماً فقط بعد الولادة. ولكن تلك الأحاديث لم تلق أدنى مراتب الصحة وفقاً لعلم نقد رواية الحديث السني. فيعترف الترمذي بعد أن أورد هذا الحديث في مجموعته الحديثية بعدم صحته. ولكنه سرعان ما يُضيف أنه «أجمع أهل العلم من أصحاب

(٣٨) أي دم يزيد على أربعين يوماً فإنه يعتبر نزيفاً [استحاضةً] عند الحنفية والحنابلة، ومن ثم يجوز للمرأة أن تصلي، وعند الشافعي ومالك يمكن أن يستمر الحيض لمدة ستين يوماً. انظر: منصور بن يونس البهوتي، **الروض المربع بشرح زاد المستقنع**، تحقيق بشير محمد عيون (دمشق: مكتبة دار البيان، ١٩٩٩)، ص٤٩ ـ ٥٠؛ أبو سليمان حمد الخطابي، **معالم السنن**، ٤ ج، ط ٣ (بيروت: المكتبة العلمية، ١٩٨١)، ج ١، ص٩٥؛ محمد بن نصر المروزي، **اختلاف الفقهاء**، تحقيق محمد طاهر حكيم (الرياض: أضواء السلف، ٢٠٠٠)، ص١٩٤؛ محيي الدين زكريا النووي، **منهاج الطالبين**، تحقيق محمد طاهر شعبان (جدة: دار المنهاج، ٢٠٠٠)، ص٨٩، و Ahmad b. Muhammad Al-Qudūrī, *The Mukhtaṣar*, translated by Tāhir Mahmood Kiānī (London: Ta-Ha Publishers, 2010), p. 22.

النبي ﷺ والتابعين ومن بعدهم. . .» على ذلك الحكم[٣٩]. وهكذا فقد دخلت الأحاديثُ التي تحدِّد أربعين يوماً كفترة للنفاس في جسد النص الإسلامي، ليس لأنها يمكن عزوها إلى النبي ﷺ بصورة موثوقة، لكن لأنها تجعل العرف الجماعي غير المتبلور يتجلى في صيغة نصية مُقنعة للثقافة الإسلامية القانونية. وبالمثل فقد اتفق العلماءُ المسلمون من المذاهب الأربعة على أنه لا يجب على المسلم أن يدفع الزكاة على الخَضْرَاوات التي يزرعها. وقد استدلَّ الترمذيُّ بحديث عن النبي ﷺ بشأن تلك المسألة، ولكنه أشار إلى أن هذا الحديث غير صحيح أيضاً. ليختم قائلاً: «ليس يصحُّ في هذا الباب عن النبي ﷺ شيء، . . .، والعمل على هذا عند أهل العلم: أنه ليس في الخَضْرَاوات صدقة»[٤٠].

قتل المرءِ ابنَه: تقليد خيانة النص

أسقطت محكمةُ الاستئناف الاستعمارية في شمال نيجيريا المسلمة تحت الحكم البريطاني، عام (١٩٤٧)، حُكمَ الإعدام الصادرَ من المحكمة الشرعية المحلية في قضية رجل قتل عشيق زوجته. لقد قرر القضاة البريطانيون، على عكس المحكمة الشرعية، أن هذا الزوج قد استُفِزَّ، وينبغي أن يُطلق سراحه

(٣٩) روى الحديث الأساسي عن النبي ﷺ من طريق واحد عن زوجته: أبو سهل كثير، عن مُسة، عن أم سلمة. ومسة لا تُعرف إلا بهذا الحديث، ومن ثم فهي «مجهولة»، فلا يصح إسناده مباشرةً؛ **جامع الترمذي**، كتاب الطهارة، باب ما جاء في كم تمكث النفساء؛ **سنن أبي داود**، كتاب الطهارة، باب ما جاء في وقت النفساء؛ **مسند أحمد بن حنبل**، ج ٦، ص٣٠٠ و٣١٠؛ شمس الدين أبو عبد الله الذهبي، **المغني في الضعفاء**، تحقيق حازم القاضي، ٢ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧)، ج ٢، ص٤٠٦. ولدى ابن ماجه رواية أخرى لهذا الحديث بإسناد آخر عن أنس بن مالك (**سنن ابن ماجه**، كتاب الطهارة، باب النفساء كم تجلس)، وهو ضعيف جداً لأن فيه راوياً غير موثوق هو سلام بن سُليم. وله راوية أخرى عن ابن عباس في **سنن** البيهقي، لكنها تعاني من انقطاع الإسناد مما يجعلها ضعيفة. انظر عموماً: أبو بكر أحمد البيهقي، **السنن الكبرى**، تحقيق محمد عبد القادر عطا، ١١ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٩)، ج ١، ص٥٠٣ ـ ٥٠٤؛ ومحمد بن علي الشوكاني، **نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار**، تحقيق عز الدين الخطيب، ٨ ج (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠١)، ج ١، ص٣٩٠ ـ ٣٩١.

(٤٠) **جامع الترمذي**: كتاب الزكاة، باب ما جاء في زكاة الخضروات. يبدو أن أبا حنيفة أوجب في الأصل زكاةً ما على الخضروات، إلا أن رأيه استبعد من قبل كبار تلامذته. انظر: محمد بن إبراهيم بن المنذر، **الإشراف على مذاهب الفقهاء**، تحقيق أبو حماد صغير أحمد الأنصاري، ١٠ ج (مكة: مكتبة مكة الثقافية، ٢٠٠٤)، ج ٣، ص٣١ ـ ٣٢؛ و Al-Qudūrī, *The Mukhtaṣar*, p. 96.

بناءً على الظروف المخفِّفة[41].

جنباً إلى جنب مع السخرية من الجِمال والحمص، فإنَّ السخرية من «جرائم الشرف» هي واحدةٌ من بين أُولى العبارات التي يشترك الناسُ العاديون في الغرب فيها عن الإسلام. وكما أَوْحى قرارُ المحكمة البريطانية، فإن هذا لا يعكس حقيقةَ تقاليد الشريعة. ليس العنفُ المرتكب ضد المرأة من أجل الحفاظ على شرف العائلة سوى نتاجِ مُجتمع ذُكوري يُعاني من التخلُّف الاقتصادي. لقد وُجدت تلك الظاهرة عبر الأديان، من البرازيل إلى الهند. ومن المفارَقات أن تلك المجتمعات العربية ذات الأحكام الشرعية، التي تتعامل مع جرائم الشرف على نحو أخف من الجرائم الأخرى المماثلة، قد استمدت كل أحكامها من القانون الجنائي العثماني لعام (١٨٥٨م). والذي بدوره قد تُرجم مُباشرةً من القانون الفرنسي لعام (١٨١٠م)[42].

وجدت الأسئلةُ حول جرائم الشرف طريقَها نحو صناديق بريد كبار المفتين، كالشيخ يوسف القرضاوي، أو العالم الشيعي اللبناني الراحل محمد حُسين فضل الله. وقد عكست إجاباتهم إجماعاً نادراً. فلم يقر أي عالم مُسلم من أي اتجاه، سواء في العصور الوسطى أم الحديثة، قتل الرجل لزوجته أو أُخته لتلطيخها شرف العائلة. فإذا كان الرجلُ أو المرأة اللذان عُثر عليهما معاً يستحقان عقوبة الإعدام بسبب الزنى، فإنه يجب إثبات ذلك بالأدلة التي اشترطها القرآن: إما الإقرار، أو شهادة أربعة شُهود ذُكور رأوا فعل الإيلاج، وجميعهم حاضرون أمام عين المحكمة. نتجت هذه الإدانةُ المتفق عليها، في جزءٍ كبير منها، من تأكيد النبي ﷺ بوضوح على أن من قتل شخصاً أُمسك في فعل الزنى فإنه سيعاقب عقوبةَ القاتل، إلا إذا كان هناك أربعة من الشهود الذكُور الحاضرين للشهادة بأن الزنى قد وقع. إلا أنه كان على القرضاوي، أثناء إدانته لجرائم الشرف، أن يشير إَلى استثناء واحد من العقاب الطبيعي الذي يمكن أن يتوقعه القاتل؛ «لا يُقتل الوالد بولده»،

---

(٤١) Rudolph Peters, *Crime and Punishment in Islamic Law* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2005), p. 124.

(٤٢) Nihan Altınbaș, "Honor-related Violence in the Context of Patriarchy, Multicultural Politic's and Islamophobia after 9/11," *American Journal of Islamic Social Sciences*, vol. 30, no. 3 (2013), pp. 1-19.

يقول القرضاوي: «هذا رأي فُقهاء المسلمين»[٤٣].

إنَّ مسائلَ مثل مُدَّة النفاس أو الزكاة في الخضراوات غير ضارة. أما في موضوعات أُخرى، فقد يخلقُ العرفُ الشرعي نصّاً مقدساً بطريقة تُؤثِّر بشكل خطير على حياة المسلمين. ومن المؤكَّد أنه في هذه القضايا المثيرة للجدل تميل ادعاءات الاتفاق العام نحو الذوبان عبر الفحص. يجد المرءُ أقليّةً تعترض على تقديم العُرف على النص الموحى به. تماماً كما كان على أوغسطين أن يقيد تمكينه لـ«عُرف شعب الله» بشرط أن يكون هذا العرف «ملاحظاً في جميع أنحاء العالم»، فكذلك تفقد مزاعم المسلمين حول إجماع الفقهاء قُوتها إذا ثبت أنها أقل من أن تكون إجماعاً.

تنقسم الجرائمُ في الشريعة إلى قسمين: جرائم في حق الله، وجرائم في حق العباد. ومن الجرائم المرتكبة في حق الله انتهاك «حدُوده». وقد وردت بعضُ عُقوبات الله على تلك الجرائم في القرآن، وفي بعض الحالات الأخرى في الأحاديث، كعقُوبة السرقة وهي قطع اليد، وعقوبة الزنى وهي الرجم، وعقوبة القذف بالزنى وهي الجلد. ولأن تلك الجرائم هي انتهاكات في حق الله الرحيم، فقد كانت معايير الإثبات في الغالب مُرتفعةً بصورة مُستحيلة (كوجُود أربعة شُهداء على الإيلاج لإثبات جريمة الزنى). وعلاوةً على ذلك، فقد أمر النبيُّ محمد ﷺ القضاة المسلمين بـ «درء الحدود بالشبُهات». وكان المقصود من تلك العقوبات الضخمة في الحدود إيصال خُطورة تلك الجرائم ضد الله والزجر عنها وليس إنفاذها. فإذا رفض السارقُ الاعتراف، أو تراجع الزاني المعترف عن اعترافه، فستتجنب عُقوبة الحد.

ولا يستلزم ذلك أن الجاني قد أفلت من العدالة. فقد تدفع الأدلةُ الظرفية ـ كوجود شُهود على السرقة أو العثور على المسروقات في حوزة السارق ـ القاضيَ إلى إثبات تُهمة الاستيلاء غير المشروع (الغصب) على

(٤٣) **صحيح مسلم**، كتاب اللعان، ومحيي الدين زكريا النووي، **شرح صحيح مسلم**، ١٥ ج (بيروت: دار القلم: ١٩٨٧)، ج ٩/ ١٠، ص٣٧٥؛ <http://www.qaradawi.net/fatawaahkam/30/1439.html>, and <http://english.bayynat.org.lb/Archive news/01082007.htm>.

الجاني، ويمكن للطرف المظلوم أن يسترد أملاكه أو يحصل على تعويض عن قيمتها بالإضافة إلى الأضرار التي لحقت بها. وهذا التعايشُ بين خطأين قانونيين مُتطابقين في الحقيقة، ولكنهما يخضعان لمعيارين مُختلفين للأدلة والعقُوبات، مُماثِل للعلاقة بين جريمة السرقة والمسؤولية التقصيرية في القانون العام. ففي حين يتطلب الأول دليل إدانة بعيداً عن أية شُكوك، ويمكن أن يُعاقب عليه بالسجن، فإن الثاني يحتاج إلى رجحان الأدلة ويكلف تعويضات ماليةً. فكان القضاة في الحالات التي تندرج تحت فئة الحدود في الشريعة الإسلامية يُعاقبون بصورة مُنتظمة بعقوبات أخف، مثل الضرب أو السجن أو الإذلال العلني.

لم يعتبر قُضاةُ الشريعة تطبيقَ عقوبات أخفَّ تعويضاً عن عُيوب التصميم في شريعة الله. بل بدلاً من ذلك فقد شعروا أنهم يُطيعون أمر النبي المعصوم ليجدوا بعض الوسائل لنقل الجريمة من عالم الحدود القاسي إلى المستوى الأدنى من الجرائم التي يمكن أن يُعاقب عليها القاضي بحسب تقديره. كانت هذه هي الأولوية عند العلماء. ففي القرن الخامس عشر في القاهرة، عندما قبض رجالُ السلطان المملوكي على بعض نُوَّاب الحكم يُعانق عشيقته، واعترف الإثنان بالزنى، كان السلطان نفسه مُهتماً بالإعدام الفوري. وعندما تراجع كلاهما في اعترافه، أُرسل القاضي الشرعيُّ الأكبر في القاهرة إلى المنفى لإصراره ـ مُصيباً كما أكد عُلماء آخرون ـ على أن الحكم على الشخصين يجب أن يُخفف وأن «من قتلهما يُقتل بهما»[٤٤].

تشمل الجرائمُ ضدَّ العباد: القتل، والقتل الخطأ، وجرح شخص ما عمداً، أو من غير قصد، أو إتلاف الممتلكات. وليست هذه الجرائم أقلَّ خُطورةً من الجرائم التي ترتكب في حق الله من حيث الضرر الذي تتسبب فيه، فيمكن القول إن جريمة القتل أخطر من القذف؛ إلا أن هذا الأخير من جرائم الحدود، والأول ليس كذلك. وقد يغفر الله الإساءة في حقِّ نفسِه، ولكن حقوق العباد ترجع إليهم. وعلى كل حال فإنه يجب مُعالجة الأضرار

---

(٤٤) يوسف النبهاني، **جامع كرامات الأولياء**، تحقيق عبد الوارث محمد علي، ٢ ج، ط ٢ (بيروت: دار المكتب العلمية، ٢٠٠٢)، ج ١، ص٣٣٢ ـ ٣٣٣. ربما تعرض الشخصان للتعذيب لكي يعترفا انظر: نجم الدين الغزي، **الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة**، تحقيق جبرائيل جبور، ٣ ج (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٩)، ج ١، ص٢٩٥.

الدنيوية. فقد أجمع الفقهاء على أنه من حق الضحايا وذويهم أن يطلبوا القصاص من القاتل (ينفذ الإعدام من قبل المحكمة)، أو في كثير من الأحيان أن يأخذوا تعويضاً مالياً من الجاني (تستلم أُسرة ضحية الجاني ألفاً من العملات الذهبية على سبيل المثال). ومن الممكن أن يطلبُوا من المحكمة تطبيق عُقوبة «العين بالعين» على الجاني في حالة عدم قبولهم بالتعويضات المالية عن الإصابة.

في ضوء ذلك: لماذا لا يفقد أحدُ الوالدين حياتَه بسبب قتل ابنه؟ مما لا شكَّ فيه أن الآباء كانوا لا يزالون مُعرَّضين للعقُوبات المخففة ودفع التعويضات المالية. ومع ذلك فإن الرسالة التي تصل من إعفاء أحد الوالدين من احتمال مُواجهة الموت بسبب قتل طفلهما، تبدو أنها تحقيرٌ غير عادل لحياة الطفل. لقد قضى القرآن بعد كل شيء ﴿أَنَّ ٱلنَّفۡسَ بِٱلنَّفۡسِ﴾ [المائدة: ٤٥]، وأعلن: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَىۖ﴾ [البقرة: ١٧٨]، فكيف وُجد هذا الاستثناء للآباء؟

قد تكون الإجابة في الحديث: «لا يُقتل الوالدُ بوَلَدِه»، وهو ما أخذت به جميعُ المذاهب ما عدا المالكية، مُستمسكين بالقرآن. وقد زُعم أنَّ الخليفة عُمر بن الخطاب هو أوَّلُ من وضع هذه السابقة عندما قاده هذا الحديث إلى عدم إعدام الأب الذي قتل ابنه. إلا أن هذا الحديث لم يرد إلا من خلال أسانيد من رُواة لا يمكن الاعتماد عليهم (انظر: الملحق الثاني). وقد اعترف العلماءُ الأوائل مثل الشافعي والترمذي أنَّ هذا الحديث غير صحيح، ولكنهم أجابوا بأن عدداً كبيراً من العلماء السابقين قد تصرفوا بناءً على ذلك. ودافع المؤلف البارز والقاضي الشرعي في لشبونة في القرن الحادي عشر، ابن عبد البر، عن الحديث، مُستعيناً بقوة العُرف القضائي؛ إذ زعم أنه «حديثٌ مشهورٌ عند أهل العلم بالحجاز والعراق، مُستفيض عندهم، يستغنى بشهرته وقبوله والعمل به عن الإسناد فيه»[٤٥].

ومع ذلك، وعلى النقيض من تعميم القرضاويّ وابن عبد البر، فإن ثلاثةً فقط من المذاهب السنية الأربعة اعتبرت أنه لا يجوز قتل الوالد الذي

(٤٥) موفق الدين بن قدامة، **المغني**، تحقيق عبد الله التركي وعبد الفتاح الحلو، ١٢ ج (القاهرة: هجر للطباعة والنشر، ١٩٨٦)، ج ٩، ص٣٥٩؛ والبيهقي، **السنن الكبرى**، ج ٨، ص٦٩.

يقتلُ ابنه (ينطبق ذلك عند الحنابلة والحنفية على الأم أيضاً). فلم يكن هناك قط عُرف عام يمكن أن يقوي الحديث الضعيف. لقد رفض ابن المنذر، وهو عالم من القرن العاشر، جمع الآراء المختلفة والمتنوعة لعلماء المسلمين ليحدد متى حدث الإجماع حقاً؛ رفض ادعاء الإجماع على عدم قتل الوالد بابنه. وأشار عددٌ من كبار العلماء إلى أن الوالد يُعامل مثل أي شخص آخر، مُستندين إلى المعنى الواضح للآيات القرآنية، إضافةً إلى الحديث: «المسلمون تتكافأ دماؤهم». وأضاف أنه لم يسمع أية أحاديث صحيحة تُعفي الأب من هذا الحكم. ورفض المذهبُ المالكيُّ بالكامل الحديثَ غير الثابت كدليلٍ على التخلي عن المبدأ القرآني «النفس بالنفس». وفهم مالكٌ روايةَ حُكم عُمر على أنه في حالة ارتكاب الأبِ القتلَ غير المتعمد لابنه فإنه لا ينبغي على الأب مُواجهة الموت، ولكنه يدفع الدية فحسب. أما إذا ارتكب أحد الوالدين القتل عمداً، أو فعل ذلك بدم بارد، فقد خلص المالكية إلى أنه سيلقى القتلَ كأي شخص آخر[(٤٦)].

ما الذي يمكن أن يفسِّرَ هذا الاستثناءَ الغريب لما يبدو أنه حُكم قرآني واضح، بالإضافة إلى المبدأ الأوسع نطاقاً، أن الحياة تُقابل الحياة؟ لقد كان القانون الروماني أحد أكثر الأجزاء تأثيراً في التراث القانوني للشرق الأدنى قبل الإسلام، والذي شكل السياق الذي جرت فيه صياغةُ الشريعة الإسلامية. ففي جميع أنحاء الإمبراطورية الشرقية، وعلى مدى قُرون، شُكِّل هذا التراث المهم في كل ولاية رُومانية، حيث كانت مراسيم الأباطرة والأحكام الصادرة عن الولاة الرومان تؤكد بالتناوب على القيم الرومانية، وتُقِرُّ الممارسات المحلية.

كان المبدأ الروماني: السلطة البطريركية [الأبوية] *patria potestas* الشهير في عصره الخاص وذو السمعة السيئة لبعض الوقت؛ هو السِّمةُ المميزة لقانون المدينة الخالدة. لقد كانت «سلطة الأب» عبارةً عن *vitae necisque potestas*:

---

(٤٦) ابن المنذر، **الإشراف على مذاهب الفقهاء**، ج ٧، ص٣٥١؛ محمد بن أحمد القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق محمد إبراهيم الحفناوي ومحمود حامد عثمان، ٢٠ ج (القاهرة: دار الحديث، ١٩٩٤)، ج ١، ص٦٣٩، و Abu al-Walid Muhammad Ibn Rushd, *Distinguished Jurist's Prime*, translated by Imran Khan Nyazee, 2 vols. (Reading, UK: Garnet, 1996), vol. 2, pp. 485-486.

«السُّلطة على الحياة والموت» لجميع أفراد أُسرته. لقد منحت البطريرك [الأب] الحق في قتل الطفل مع الإفلات من العقاب. وفي ذلك الوقت ظلت هذه السلطة شبه الإلهية قائمةً دون حراك مع الإمبراطورية المسيحية المتصاعدة. جرى تحويل فكرة الأب كصاحب سُلطة على الحياة والموت، بين الكتاب الرومانيين المسيحيين، إلى الله الأب(٤٧). وبحلول عهد قُسطنطين كانت جريمة قتل الابن مُدرجةً تحت فئة *parracidium*، والتي تستحق العقوبة. ووجد القضاة الإمبراطوريون المهرةُ، الذين جمعوا القانون المسيحي للإمبراطور جستنيان، حلّاً أكثر حزماً؛ فقد وضعوا حُكماً قانونياً كان قد حَكَمَ به الإمبراطورُ الوثني أدريان، الذي حكم على أب قتل ابنه بالنفي إلى جزيرة(٤٨).

ويبدو أن العاطفة المسيحية قد خَفَّفَتْ بشكل كبير من السلطة البطريركية [الأبوية] *patria potestas*، في الوقت الذي وصل فيه الإسلام إلى الأقاليم الشرقية. ولكن الأدلةَ تُشير إلى أن سيطرة الأب الروماني على الحياة والموت كانت دائماً «تعريفاً مجرداً للسلطة»، على حد تعبير يان توماس Yan Thomas، وليست واقعاً في الحياة اليومية. كانت سُلطة الأب كمركز للأسرة هي القاعدة الأساسية التي بُني عليها القانون الروماني، والتعبير الاصطلاحي الذي تُخيلت فيه السلطة؛ إذ يجب أن تكون مُطلقةً. إن الأمثلة النادرة التي يجري فيها استحضار *patria potestas* في كل معانيها تأتي من ماضي روما شبه الأسطوري، مثل الشخصية الأسطورية لوسياس جونياس بروتوس Lucius Junius Brutus الذي قتل ابنه لتآمره على الجمهورية. تُشير المصادر الفعلية لـ *patria potestas* لاحقاً، وفقاً للقانون الروماني، إلى أنها كانت وسيلةً مُبالغاً فيها لتحديد المثل الأساسية لولاء الأبناء. فقد كانت شهادةً قديمةً وأعيد التوكيد عليها للاعتقاد المطلق بأن الأسرة وسلطة الأب على الابن تفوقت على مُؤسسات الدولة التي من صُنع الإنسان، وحتى على

(٤٧) Yan Thomas, "Vitae Necisque Potestas: Le Père, La Cité, La Mort," *Publications de l'ècole Française de Rome* (1984), p. 507.

(٤٨) لقد حفر خبراء جستنيان القانونيون بشدة لأجل إدانة القتل، وهو الأمر الواضح في تفاصيل قانون أدريان. فقد كان الأب يعاقب لا لأنه قتل ابنه، ولكن لأنه قتل ابنه في غضب، ناسياً الالتزام الأبوي بالرحمة. انظر: *Digest*, 48:9:5.

القانون نفسه[٤٩].

لقد قال العديد من الباحثين الأوروبيين إن الشريعة الإسلامية تعتمد على الكثير من قوانين المقاطعات الرومانية، وبصفة خاصة على الشريعة اليهودية. عكست التقاليد الشرعية مبدأ السلطة الأبوية *patria potestas* بطريقةٍ ملحوظة، ولكن قد يكون لهذا جذور أصلية أيضاً. وكما هي الحال مع سَلَفِه الروماني، فيبدو أنَّ أثرَ التأكيد الشرعي على السلطة الأبوية كان انعكاساً للمنطق العميق للقانون والمجتمع أكثر منه حُكم محكمة عاماً. فعلى غرار الأصول العائلية القديمة للمجتمع الروماني، كان العالم العربي للقرآن قائماً على الأسرة والقبيلة، وكان الأصل الأبوي هو المبدأ المنظم. ونتيجة لهذا العالم اللادولتي فقد افترض القرآن أن القتلَ جريمةٌ تُرتكب ضد أقارب الضحية وليس ضد «الدولة». كان الأب هو الخط والمحور للوجُود القانوني الكامل لذريته وحقوق الحماية في نظام القبيلة، فكيف يُمكن أن يُعاقب على قتل واحد منهم؟

ومع ذلك فقد خلق القرآنُ منظومةً من القِيَم فوق سياقه القَبَلِيِّ وخارجه، وشجَّع على الرحمة. فسمح الكتاب المقدس [القرآن] لعائلة الشخص المقتول أن تختار ما بين: الإصرار على إعدام القاتل، أو قبول التعويض النقدي (ما يُطلق عليه الدية في اللغة العربية)، أو أن تصفح عن القاتل كُلياً. وقد اعتبر جُمهور عُلماء المسلمين أن هؤلاء الأقارب الذين لديهم الحق في العفو عن القاتل أو تلقي التعويضات هم الأقارب أنفسُهم الذين سيرثون الضحية.

أبطل القرآنُ النظامَ الأبويَّ السائد في المجتمع العربي في مُخطَّطه لتقسيم الميراث، ومنح الأنصباءَ للذكور والإناث من جهة الأب ومن جهة الأم. فإذا توفي الشخص وترك أولاداً وآباء، فإن كلاً من الجد والجدة يأخذان السدُس، إلا أن إطار العَصَبَات النَّسَبِيّة للمتوفى (العصبات من جهة

---

(٤٩) Richard P. Sailer, *Patriarchy, Property and Death in the Roman Family* Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1994), pp. 115-117, and Thomas, Ibid., pp. 499-548, especially 500 and 506.

إذا قتلت الأم طفلها فهي مسؤولة: *Digest* 48, 9, 1.

الأب) لا يزال وارداً في القرآن. ويتلقى الابن نصيب ميراث الابنة مرتين. وإذا لم يكن للمتوفى أولاد، ولكن بقي أبواه، فإن الأب يرث ثُلثي التركة والأم الثلُث فقط، (سورة النساء: ١١). أثبت علماءُ أهل السنة أُسسَ العَصَبَات النَّسَبِيّة في الميراث للمتوفى من جهة الذكور عند وضع التفاصيل الإضافية للقانون. فمن غير جهة الذكور كانت ترث: زوجة المتوفى والأمُ والجدة والأخت والابنة، فقط. وأما العصبات المستحقّة للميراث التي من جهة الذكور، فهي أكثر عدداً بكثير: فالأعمام وأبناء الأعمام وكذلك الأحفاد من الأبناء؛ جميعهم يمكن أن يرثوا، مع ذهاب الباقي لآخرين[٥٠]. وعلاوةً على ذلك يمنح المذهب المالكي عصبات الضحية مثل الأب والأعمام الأولوية في اختيار العفو عن القاتل أو أخذ الدية.

واتَّفق عُلماءُ المسلمين على أن القاتل لا يرث ضَحِيَّتَه. ولا يمكن للقاتل العفوُ عن نفسِه إذا كان قريباً للضحية[٥١]. ومع ذلك فعندما يقتل أب ابنه تبقى هناك إعاقة في المنطق العميق للقانون. فكيف يمكن قتل الأب قصاصاً لابنه عندما يكون محور الهيكل الأبوي لا يزال، على الرغم من التخفيفات القرآنية، هو الذي يُدير العقُوبة والقرار؟ فبطريقة ما: الأب هو حجر الزاوية في البنية القانونية. ولا يمكن للقانون أن يُزيحه من قبوه الخاص.

لم تكن التناقضات في المنطق القانوني العميق للشريعة، أو تُراث النظام

---

(٥٠) النووي، **منهاج الطالبين**، ص٣٣٧.

(٥١) ثمة رأي معتمد في المذهب الحنفي أنه إذا قتل أخ والده، وقتل أخوه الآخر أمه؛ فإن القاتل الأول فقط يُمكنه أن يقتص من الثاني [قاتل الأم] كعقوبة، إلا أن على كليهما أن يدفعا ديةً للأخ الباقي على قيد الحياة فيما يبدو. انظر: الشيخ نظام [وآخرون]، **الفتاوى الهندية، أو الفتاوى العالمكيرية**، تحقيق عبد اللطيف حسن عبد الرحمن، ٦ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٦)، ج ٦، ص٥.

قلت: المسألة في **الفتاوى الهندية**: «أخوان لأب وأم قتل أحدهُما أباهما عمداً، والآخر أُمهما: رُوي عن **أبي يُوسف** ﷺ أنه لا قصاص على واحد منهما، وعلى كُل واحد منهما دية قتيله في ثلاث سنين إذا لم يكن للمقتولين وارث سواهما. كذا في فتاوى قاضي خان».

وقال السمرقندي في **عيون المسائل** (ص٢٧٠): «أخوان قتل أحدهما أباه والآخر الأم: هشام عن **محمد**: في أخوين من أب وأم، قتل أحدهما أباه عمداً ثم قتل الآخر الأم، فإن للأول أن يقتل الثاني بالأم، وسقط القصاص عن الأول، ويغرم لورثة النفسين سبعة أثمان الدية لأنه قد ورث من أمه الثمن من دم نفسه» (المترجم).

الأبوي لأصولها، كافياً لإقناع بعض عُلماء القرون الوسطى. فبعد كل شيء، كان القرآن قد أدان برثاء بالغ فعل العرب في وأد الإناث غير المرغوب فيهن. ولم يكن المذهب المالكي هو الوحيد الذي رفض إعفاء الأب من القصاص لقتله ابنه. فقد أثارت هذه المسألة عالماً شافعياً بارزاً في القرن الثاني عشر. وذات مرة في أثناء محاضرة فخر الإسلام الشاشي لطلابه في المدرسة النظامية في بغداد، التي لا تبعدُ عن الجسور العائمة التي امتدت على نهر دجلة في قلب المدينة؛ أخبر طُلابه خلال هذه المحاضرة أنَّ الفقهاء بنوا حُكمَهم في هذه المسألة على حديث كاذب، ثم قلدت الأجيال بعضها بعضاً بعد ذلك تقليداً أعمى. وشرح الشاشي السبب الكامن وراء عدم القصاص من الوالد الذي يقتلُ ولده، وهو أن الأب كان سبباً رئيساً في وُجود ابنه، فكيف يجوز أن يكون الابن سبباً في عدم الأب؟ وجد الشاشي هذا مُثيراً للسخرية. فإنه إذا زنى الأب بابنته، فإنه سيرجم بالحجارة حتى الموت على الرغم من أن الأب هو أيضاً كان السبب في وُجود ابنته. يعترض الشاشي بغضب قائلاً: «أيُّ فِقْهٍ تحتَ هذا؟ ولِمَ لا يكونُ سببَ عَدَمِه إذا عصى الله تعالى في ذلك؟»(٥٢).

إعادة النظر في عقوبة الردة: تقليد استبدال النص

وفقاً لجميع النظريات اللغوية التي وضعها الفقهاء المسلمون، فإن التصريح القرآني: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، هو عبارة مُطلقة وعامَّةٌ كما يجدها المرء. فقد بات الحق واضحاً، والآن ﴿فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡۚ﴾ [الكهف: ٢٩] كما يُواصل الكتاب.

فلماذا إذاً تتفق جميع المذاهب السنية الأربعة على أن الرجل المسلم الذي يتركُ الإسلام يُقتل إذا رفض الرجوع (فقط الحنفية يُعاقبون المرأةَ بالسجن)؟ يستند هذا الحكمُ إلى عددٍ من الأحاديث التي اعتبرها عُلماء أهل السنة صحيحةً تماماً، مثل الحديث: «من بدَّل دينه فاقتلُوه»، والحديث الآخر

---

(٥٢) العالم المذكور هو فخر الإسلام الشاشي (ت ١١١٤م). انظر: محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي، **أحكام القرآن**، تحقيق محمد عبد القادر عطا، ٤ ج (بيروت: دار الفكر، ٢٠٠٨)، ج ١، ص٩٤ ـ ٩٥.

الذي يحدد أنه لا يحل دم امرئ مُسلم إلا بإحدى ثلاث: القتل والزنى للمحصن والردة(٥٣).

لقد وضعت مُعظمُ الأنظمة السياسية للغرب الخيارَ الديني في عالم الحياة الخاصة، الأمر الذي أصبح مُمكناً بمجرَّدِ فصل الهياكل والهويات الكبيرة للدُّوَلِ عن الدين. أشاد سبينوزا بالحرية الدينية للجمهورية الهولندية الجديدة، وقارنها بإسرائيل القديمة. هناك [أي في إسرائيل القديمة] كان الدِّين اليهودي مُتزامناً مع النظام السياسي العبري. ومن ثم فقد كان أي شخص يرتد عن عبادة الرب خائناً للدولة ولم يعد مُواطناً(٥٤). وسرعان ما أصبحت الأمة التي نمت من الجالية المسلمة في المدينة واسعةً جداً ومتنوعةً بحيث أصبحت مركزيةً سياسيةً، ولكنها ظلت موحدةً باعتبارها كياناً سياسياً طائفياً حيث الإسلام دعامة نظام الحكم. تكيفت المجتمعات الدينية الأخرى، والأقليات العالمية كاليهود، أو الأغلبيات المحليّة كالهندوس، كأقليات محمية داخل الأمة. إذا أراد مسيحي أو هندوسي أو يهودي الانتقال إلى الجماعة المسلمة فإنه سيرحب بهم. أما المسلم الذي يتركُ الحظيرة فقد كان يقوض النظام الديني للأمة. أُشير إلى هذا البعد الحيوي للولاء الجماعي في الحديث الذي يشرح الجرائم الثلاث التي تُبيح قتل المسلمين. وصف النبي ﷺ الشخص المرتد بأنه «التارك لدينه، المفارق للجماعة».

لم يُتَّخَذْ هذا النمطُ من التفكير حول الدين باعتباره هُوِيةً مجتمعيةً وسياسيةً في مقابل مُجرد مسألة الضمير حتى العصرِ الحديث، عندما واجه المسلمون النموذج الغربي. كان العلماء دائماً صبورين للغاية مع المرتدين المحتملين، ويمنحونهم الفرصة لشرح أي عبارات دينية إشكالية قد يكونون أدلوا بها.

كان «سؤال المتحدث عن معناه المقصود» مبدأً إجرائيّاً معياريّاً. فعندما

---

(٥٣) **صحيح البخاري**، كتاب الجهاد والسير، باب لا يُعذب بعذاب الله؛ **صحيح البخاري**، كتاب الديات، باب قول الله تعالى: النفس بالنفس؛ **صحيح مسلم**: كتاب القسامة، باب ما يباح به دم المسلم.

(٥٤) Baruch Spinoza, *Theological-Political Treatise* translated by Michael Silverthorne and Jonathan Israel (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2007), p. 214.

سُئل مفتي مصر المحافِظ عن افتراء لا يمكن تصوُّره سُمع في صالونٍ أدبي في القاهرة عام (١٩٠٢م)، حيث كان الناس «يسخرون» من السُّنة النبوية؛ حكم المفتي أن الشخص الذي قال ذلك لا يمكن إعلانه مرتداً حتى يُسأل عما إذا كان يستهزئ بممارسةٍ معينة يعتقد أنها غير لائقة بالرسول، أم أنه كان يستهزئ بالنبي نفسه. ففي الحالة الأولى قد يكون الرجلُ مُخطئاً فحسب، ولكنه من ناحية أُخرى صادق في إسلامه.

انعقد الإجماعُ على خُطورة الرِّدَّةِ بقوَّة خلال القرن العشرين. وحتى الإصلاحيون، كشيخ الأزهر الدؤوب محمود شلتوت، أكدوا على القاعدة الأساسية التي تقول إن ترك الإسلام جريمة من جرائم عُقوبة الإعدام. لم يتناول أكثرُ العلماء المصريين المعاصرين مُشكلة الردة والحرية الدينية في العالم الحديث حتى عام (١٩٩٠م)، تصدى عالمان على وجه الخصوص. عُرف علي جمعة - ابن أحد المحامين الناجحين - بمواهبه الاستثنائية حين كان مغموراً في الأزهر المناهض للسلفيين والمنتمي إلى تيار سياسي كُموني. ورقي عام (٢٠٠٣م) إلى منصب مُفتي الجمهورية. وكان يوسف القرضاوي، الأزهري أيضاً، الذي وُلد في إحدى القرى المصرية، على الطرف الآخر من رُمح الدولة إلى جانب الآلاف الآخرين من الإخوان المسلمين الذين أُلقي بهم في السجن. ولاحقاً، وباعتباره مُقرَّباً من الأسرة المالكة في قطر، جمع بين التراث الأزهري الغني، ومَيْلٍ سَلَفِيٍّ مُعتَدِل. وقد برز من خلال كتاباته الغزيرة وظهُوره الرائد عبر القنوات الفضائية العربية.

توصَّلَ كلا العالمَيْن إلى النتيجة نفسِها بخصوص الردة، وقد أخذ كلاهما العُرْفَ الشرعي للمسلمين باعتباره أدق تحديد لتعاليم النبي ﷺ من الأحاديث نفسها. أكد جمعة والقرضاوي أن حُرية الاعتقاد على مُستوى الضمير الشخصي والدين الخاص هي أمر مُطلق. وقد قرر القرآن هذا بوضوح. ولكن أحداً من العلماء لم يشكك في صحة الأحاديث التي أعلنت أن ترك الإسلام عُقوبته الموت. ومن ثم فإن فِعْلَ ذلك سيؤثِّر إلى حدٍّ كبير على جسد التقليد. وبدلاً من ذلك فقد تجاوز كلا العالمَيْن تلك الأحاديثَ من خلال إخضاعِها إلى الأحكام الفعلية لمحمد ﷺ والخلفاء المبكرين على المرتدين، لكل حالة على حدة. يقدم جمعة قائمةً طويلةً من الحالات التي تغاضى فيها النبي ﷺ عن الكفر الصارخ للمنافقين في المدينة، بل وعفوه

عن بعض المرتدين مثل ابن أبي السرح، المكي الذي أسلم وانضم إلى النبي ﷺ في المدينة كأحد كُتابه فقط ليسقط الإيمان الجديد ويسعى إلى الثروة بالعودة مرةً أُخرى إلى مكة كهجاء يسيء إلى النبي ﷺ بشعره[٥٥]. واستشهد القرضاوي وجمعة كلاهما بحكم الخليفة عُمر حيث نص على أنه يفضل إعطاء المرتدين فُرصةً أُخرى للإيمان قبل حبسهم في حالة رفضهم. ولذلك فإن العرف الشرعي للنبي والخلفاء المبكرين يُثبت أن الأحاديث التي تنص على قتل المرتدين لا يمكن اعتبارها حاسمةً. إنه يجب فهمها في سياق مُحدد.

يقارب جمعة الردّةَ الواردةَ في الأحاديث باعتبارها أقربَ إلى الخيانة العظمى، أي خيانة الدولة الإسلامية والنظام السياسي. ويميز القرضاوي بين هذا الشكل الوخيم من الردة، والذي يصفه بـ«الردة المغلظة»، وبين الردة الأقل رُتبةً للفرد الذي يختار شخصياً تغيير مُعتقداته ـ أو مُعتقداتها ـ الدينية. لم يُعاقب هذا الشكل الأقل من الردة بموجب الشريعة. إلا أن الردة المغلظة، مثل السخرية العلنية من الإسلام أو دعوة الآخرين إلى الردة، كانت بمثابة هُجوم علني على البنى الدينية للمجتمع، وكان يُعاقب عليها بالإعدام. وعلاوةً على ذلك، يؤوّل القرضاوي تصريح عُمر المتساهل حول الردة كدليل على أن الخليفة الثاني الشديد كان قد فهم الإدانات النبوية الشديدة لترك الإسلام على أنها سقف العقُوبة وليست حُكماً صارماً. فمثل قضية منع التبغ والكافيين؛ فإن مُعالجة قضية الردة تقع على عاتق تقدير الحاكم[٥٦].

لم يستطع القرضاوي وجمعة المنسوجان في صُوف التقليد التخلِّيَ عن الأحاديث الصحيحة من خلال استحضار القيم الحديثة. وخلصا إلى أن الأدلة، وهي في هذه الحالة الممارسة الاجتماعية، قد تفوقت على الأحاديث. وقد أوضحا تلك النقطة من خلال الرجوع إلى التسلسل الهرمي المعرفي للنظرية القانونية الإسلامية. فنادراً ما كانت الأحاديث الصحيحة

(٥٥) في الحقيقة، بعد أن تحول إلى الإسلام مرة ثانية، عُين في النهاية والياً على مصر.

(٥٦) علي جمعة، **البيان لما يشغل الأذهان** (القاهرة: دار المقطم، ٢٠٠٥م)، ص٧٨ ـ ٨٢؛ ويوسف القرضاوي، الحرية الدينية والتعددية في نظر الإسلام (بيروت: المكتب الإسلامي، ٢٠٠٧)، ص٢٠ ـ ٥١.

تُروى على نطاق واسع بما فيه الكفاية حتى تُحقق (التواتر)، مثلها مثل القرآن. ونتيجةً لذلك، فلم يؤد هذا الحديث إلا إلى ظن قوي، وليس يقيناً، أن النبي ﷺ قد قال العبارات المنسوبة إليه في الأحاديث. وعلى النقيض من ذلك، فإن المبادئ القرآنية مثل الحرية الدينية هي حقائق مُؤكدة، فأي حديث يتطرق إلى مثل هذه المبادئ يجب أن يُفهم في ضوئها.

لم تكن استراتيجية التغاضي عن الأحاديث الصحيحة بِدْعةً حديثةً. فقد تغاضى عُلماء أهل السنة لقرون عن حديثٍ صحيح للنبي ﷺ يقول: إن أباه الذي تُوفي قبل ولادته في النار. على الرغم من أن هذا الحديث قد وَرَد في **صحيح مسلم**، إلا أنه رُوي بإسناد آحادي فقط في ثلاث طبقاتٍ، ومن ثَمَّ فإنه لا يمكن أن يحل محلَّ الرأي اللاهوتي المتفق عليه أن الأشخاص الذين يموتون في أوقات وأماكن لم تَصِلْهُم فيها النبوةُ فإنه لا يمكن تحميلهم المسؤولية عن عدم اعتناق دين الله الحق(٥٧).

إمامة النساء في الصلاة: هل يجب أن يتفوَّق النصُّ على التقليد؟

في آذار/مارس (٢٠٠٥م) تصاعد الإقبال على وسائل الإعلام وشبكة الإنترنت في العالم الإسلامي مُشتبكاً مع جدل جديد. ولم يكن مصدر ذلك الجدل عادياً. فنادراً ما يُشارك المسلمون في أمريكا في التدفق المنتظم للفضائح، أو الفتاوى المضللة التي توفر علفاً إعلامياً مُعتاداً. وفي نيويورك ساهمت مجموعة من الناشطين المسلمين إلى جانب مُنظمة يقظة المسلمين MuslimWakeUp.com بتنظيم ما يُسمى «أول صلاة جُمعة عامة من نوعها» في تاريخ الإسلام. وكانت امرأة ستتولى إمامتها، وهي التي ستلقي الخطبة قبل أن تؤم الجماعة في الصلاة.

جذبت صلاةُ منهاتن انتباهاً كبيراً في وسائل الإعلام الأمريكية. كانت الدوافع مُختلطةً بين المنظمين. فقد كان تأكيد حق المرأة في إمامة الرجل أو مجموعة مُختلطة الجنس في صلاة الجماعة، وإلقاء خُطبة الجمعة، خُطوةً

---

(٥٧) انظر: **صحيح مسلم**، كتاب الإيمان، باب بيان أن من مات على الكفر فهو في النار...؛ وانظر أيضاً: برهان الدين إبراهيم البيجوري، **حاشية الإمام البيجوري على جوهرة التوحيد**، تحقيق علي جمعة (القاهرة: دار السلام، ٢٠٠٦)، ص٦٨.

ضروريةً بالنسبة إلى الكثيرين نحو استعادة مُساواة المرأة المسلمة بالرجل، ودورها الشرعي في الحياة الدينية العامة للإسلام. كانت تلك الخطوة بالنسبة إلى الباحثة والناشطة الأمريكية المسلمة التي طُلب منها إمامة الصلاة، الدكتور أمينة ودود، بمثابة مُواصلة نضالها الروحي من أجل تحقيق تحرير الإسلام لجميع الناس، وهو ثمرة النضال الأفريقي الأمريكي في سبيل المساواة. وكان ذلك بالنسبة إلى المؤلفة والناشطة الإعلامية إسراء نُعماني - التي أثارت ضجةً واسعةً حول الحدث تنسيقاً لحملة دعائية لكتابها القادم - خُطوةً في صُراخها العام المستمر من أجل الإصلاح في الإسلام (وكانت قد كتبت في وقت سابق من قبل «٩٩ من التعاليم» «99 [sic] Precepts» من باب مسجدها المحلي بغرب فيرجينيا)[٥٨].

وقد جاءت رُدودُ الأفعال على مسألة إمامة المرأة في الصلاة، على الفور، صارمةً واستقطابيّةً. أشاد المسلمون الغربيون من أنصار مُنظمة يقظة المسلمين MuslimWakeUp بهذا العمل وقالوا إنه شُجاع وجاء متأخراً. وأبدى بعض المسلمين في أمريكا وكندا قلقهم بشأن تلك المسألة بغض النظر عن حُكم الشريعة الإسلامية في مثل تلك الصلاة؛ إذ قد يؤدي ذلك الحدث إلى تفاقم الانقسام في المجتمع الإسلامي دُون النهوض بحقوق المرأة. في نهاية المطاف، تتوقف شرعية ذلك الفعل من جهة الشريعة على ثلاثة أسئلة: هل يجوز للمرأة أن تؤم جماعةً مختلطةً في الصلاة؟ وإذا جاز لها ذلك الأمر، فهل يجوز أن تؤمَّهم في الفرُوض الخمسة اليومية أم فقط في الصلوات النافلة؟ وأخيراً، إذا أمت المرأة المسلمين في صلاة الجمعة فهل يجب أن يشمل ذلك إلقاء الخطبة؟

استنكر العلماءُ ذلك الفعل. وقد جاء الجوابُ على تلك الأسئلة واضحاً من أبرز عُلماء المسلمين الأمريكيين إلى الشخصيات الكبيرة مثل يوسف القرضاوي وعلي جمعة: إجماع الأمة المعصوم يمنع النساء من إمامة الجماعات المختلطة في أي من الصلوات اليومية المفروضة. علاوةً على ذلك فليس إلقاء المرأة خُطبة الجمعة أمراً مُتصوراً، ولم يُسمع عنه في

---

(٥٨) Juliane Hammer, *American Muslim Women, Religious Authority, and Activism: More than a Prayer* (Austin, TX: University of Texas Press, 2012), pp. 16-17 and 42.

التاريخ الإسلامي. وكتب جمعة فتوى نُموذجيةً توضِّح الرأيَ في هذه المسألة، وهو أن الإجماع انعقد على المنع من هذا الأمر من قبل «أهل العلم من المذاهب الأربعة، بل المذاهب الثمانية»، في إشارة إلى المذاهب الأربعة السُّنية، ومذهبين شيعييْن، ومذهب الظاهرية، ومذهب الإباضية من الخوارج(٥٩).

ولكن حتى فتوى جُمعة قد اعترفت ضِمنياً بنقصِ أيِّ دليلٍ نصّيٍّ حقيقي على منع إمامة المرأة للصلاة. وقد كان ذلك هو ما يكمنُ خلف الحكم الذي قال به الحكيم الصوفي ابن عربي، الذي أكد على حق المرأة القاطع في إمامة الصلاة. لم يكن ابن عربي فقيهاً ولا محدثاً مُتواضعاً، وأشار إلى أنه لا أحد من العلماء الذين صرحوا بحرمة إمامة المرأة في الصلاة يستند إلى أي دليل من النص لدعم رأيه. ومن ثم «فلا ينبغي الاستماع لهم»(٦٠). وبالفعل، فإن القرآن سكت بشأن مسألة إمامة المرأة للصلاة، والحديث الوحيد الصريح في المناقشات الكلاسيكية والحديثة، والذي استشهد بنهي النبي ﷺ: «لا تؤمَّنَّ امرأةٌ رجلاً، ولا يؤم أعرابيٌّ مُهاجراً، ولا يؤم فاجرٌ مؤمناً»، لم يُصحَّح على الإطلاق؛ بل إنه يُصنف دائماً على أنه «ضعيف»، أو حتى «واهٍ»(٦١).

يتألَّفُ الكثيرُ من الإسهاب حول حظر إمامة المرأة للرجل في الصلاة في الأعمال الكلاسيكية للشريعة الإسلامية من حُجَجٍ مُشتّقة. ويفتح جميعها

(٥٩) جمعة، **البيان لما يشغل الأذهان**، ص٦١، و

<http://qaradawi.net/fatawaahkam/30/1316.html>.

(٦٠) محيي الدين بن عربي، **الفتوحات المكية**، تحقيق عثمان يحيى وإبراهيم مدكور، ١٤ ج (القاهرة: الهيئة المصرية العامة، ١٩٧٩ - ١٩٩٢)، ج ٦، ص٤٢٨ - ٤٢٩ (الفقرات رقم: ٥٩٢ - ٥٩٥)، و Sa'diyya Shaikh, *Sufi Narratives of Intimacy: Ibn 'Arabī, Gender, and Sexuality* (Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 2012), p. 91.

أنا ممتن لسعدية لإشارتها إلى هذا الاقتباس.

(٦١) حكم ابن حجر العسقلاني على إسناده بأنه «واه»، وقال البيهقي والألباني إن راويه ضعيف. انظر: شهاب الدين أبو الفضل بن حجر العسقلاني، **بلوغ المرام**، تحقيق طارق عوض الله (بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٨)، ص١٧٣؛ البيهقي، **السنن الكبرى**، ج ٣، ص١٢٧ - ١٢٨؛ محمد ناصر الدين الألباني، **ضعيف سنن ابن ماجه** (الرياض: مكتبة المعارف، ١٩٩٧)، ص٨٤؛ ابن قدامة، **المغني**، ج ٢، ج ٣٣؛ والبهوتي، **الروض المربع بشرح زاد المستقنع**، ص١٠٠.

فُرصاً وافرةً للاعتراض. وفي تعبير مُتقن عن حُجة أولوية، وضع البيهقي أقوى دليل له، وهو الحديث ذو الصلة العرضية: «لن يُفلح قوم ولوا أمرهم امرأةً». يمكن للمرء أن يعترض على أن عدم السماح للمرأة بتولي منصب حاكم الدولة لا يستلزم على الإطلاق نزع أهليتها عن مسؤولية أهون بكثير، كأن تؤم الرجال في عائلتها في الصلاة اليومية في المنزل. والحجة المعيارية الأخرى هي أن المرأة تفتقر إلى الملكات الروحية والفكرية لإمامة الصلاة، وهو ما استبعده ابن عربي بإيجاز. فكما شرح - وفي مواقف مختلفة من التاريخ، ومن خلال الوحي - أثبت النساء كفاءتهن كقائدات وحاملات للنبُوة. فلا تختلف المرأة عن الرجل على هذا النحو فيما يتعلق بقدرتها على قيادة الشعائر الدينية. يفتقر بالطبع عدد محدود من النساء إلى المعرفة أو التقوى المطلوبة للإمامة في الصلاة. ولكن الرجال الذين يُعانون من هذه الأوجه من القصُور لن يُسمح لهم بالإمامة أيضاً. ولذلك فإنه يجب أن تكون الاعتراضاتُ ضد شخص ما غير مُؤهل لإمامة الصلاة موجهةً لأفراد مُعينين، وليس ضد جنس بأكمله(٦٢).

نفى فُقهاء الحنفية إمكانية إمامة المرأة للصلاة المختلطة، لأن النبي ﷺ أمر المسلمين أن يؤخروا النساء حيث أخرهن الله، في ترتيب صفوف الصلاة. ولكنهم أقروا بأن ذلك لم يكن إلا رأي صحابي، ولم يكن حديثاً على الإطلاق. ويكرر قاضي قُرطبة العظيم ابن رُشد (والذي اشتهر في الغرب بالفيلسوف Averroes) الحجة الأَوْلى، وهي أن الكثير من الأحاديث الصحيحة وضحت أن المرأة يجب أن تصطف خلف الرجل في الصلاة، ولا يمكن أن تكون المرأة أمام الرجال لتؤمَّهم(٦٣).

ولكن ماذا لو - كما اقترح بعضُ عُلماء الحنابلة - أمَّتِ المرأة الصلاةَ

---

(٦٢) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج ٦، ص٤٢٨ - ٤٢٩ (الفقرات: ٥٩٢ - ٥٩٥).

(٦٣) Behnam Sadeghi, *The Logic of Law Making in Islam: Women in Prayer in the Legal Tradition* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2013), pp. 58 and 75.

خلص ابن حجر إلى أنه ليس هناك دليل على أن هذا حديث نبوي. لقد كان مجرد رأي صحابي. انظر: شهاب الدين أبو الفضل بن حجر العسقلاني، **الدراية تخريج أحاديث الهداية**، تحقيق عبد الله هاشم اليمني (بيروت: دار المعرفة، [د. ت.])، ج ١، ص١٧١؛ الخطابي، **السنن الكبرى**، ج ١، ص١٧٤. و Ibn Rushd, *Distinguished Jurist's Prime*, vol. p. 161.

من وراء الرجال (ومن المسلَّم به أن هؤلاء العلماء يقصدون ذلك في حالة صلاة السُّنَّة الليلية في رمضان). اعترض بعضُ العلماء على ذلك مُستندين إلى أن الوقوف أمام الجماعة يُعد شرطاً أساسياً لإمامة الصلاة. ولذلك فيجب أن تؤم المرأة الصلاة بالوقوف أمام الرجال، ولا يمكنها الوقوف وراء صُفوفهم. ومع ذلك فإن الإرشادات الخاصة بكيفية اصطفاف الأنواع المختلفة من المصلين في الجماعات لا تنطبق بالضرورة على الإمام. فمن المتفق عليه أن العبد يجب أن يصلي خلف الحر، وأن الصبيان يقفون وراء الكبار، ولكن سمح العديد من الفقهاء للصغار بإمامة الكبار في الصلاة، وكذلك سمحت مُعظم المذاهب للعبيد أن يؤمُوا الأحرار في صلاة الجماعة، وفقاً لما رُوي عن عائشة[٦٤]. فلماذا لا يمكن للمرأة التي تصطفُّ دائماً خلف الرجال أن تقف في موقع الإمام الفريد أمامَهم؟

يمكن فهمُ السبب الرئيس لعدم صلاة الرجال خلف النساء في الإسلام بسهُولة: وهو أن المرأة تركع وتسجدُ على الأرض أمام الرجال، وترتفع عجيزتها في الهواء، مما يعوق التركيز في الصلاة لكلا الطرفين. ومع ذلك، فيمكن حماية إمام الصلاة الأنثى من خلال ستار، فالمذهب الشافعي والحنبلي يريان صحة صلاة الفرد في الجماعة ولو انعزل عن الإمام بفاصلٍ مثل الجدار أو الحاجز أو الشارع. فما يهم الشخص في الأمر هو أن يكونَ قادراً على سماع الأوامر المتعلقة بالصلاة. وهذا الحكم مستمَدٌّ من الأحاديث الصحيحة، والرأي المبتكر الذي صرح به رجلُ الدين المغربي أحمد الغُماري أنه يجوز لأهل القرى الاقتداء بصلاة الجمعة من خلال بثِّها في الإذاعة، شريطة أن يكون الإمام الذي يقود الصلاة في مكان ما بين القرية ومكة[٦٥].

---

(٦٤) ابن قدامة، **المغني**، ج ٢، ص٢٢ ـ ٢٩ و٤٦. من الناحية النظرية، يمكن أن ينوي الرجال الذين يعتقدون أن صلاتهم لا تصح خلف المرأة، أن ينووا الصلاة انفراداً. ولكن تبقى فقط مسألة ما إذا كانت صلاتهم صحيحةً في حال وجود امرأة بينهم وبين القبلة. وهي الحالة التي أفتى حتى مفتي المملكة العربية السعودية السابق ابن باز أن الصلاة معها تصح. انظر: عبد العزيز بن باز ومحمد بن عثيمين، **فتاوى العلماء للنساء** (القاهرة: مكتبة السنة، ١٩٩٥)، ص٢٩. لاحظ فقيه لكناو عبد الحي الفرنجي محلي أنه أصبح من الشائع في عصره أن يؤم الطفل الحافظ للقرآن أقاربه الأكبر سناً في الصلاة. إلا أنه عارض ذلك بناءً على القول المعتمد في المذهب الحنفي. انظر: عبد الحي اللكنوي، **مجموعة رسائل عبد الحي اللكنوي**، ج ٤، ص١٢١ ـ ١٢٢.

(٦٥) «الإقناع بصحة صلاة الجمعة خلف المذياع»، في: أحمد بن الصديق الغماري، **سلسلة** =

وبالنسبة إلى كثيرٍ من العلماء فقد كانت الخطبة التي تسبق صلاة الجمعة، وفكرة وجود امرأة تتحدث أمام حشد من الناس، أمراً أكثر إشكاليةً. ويشرح القرضاوي بوضوح الحكمة المفترضة مُنذ زمن طويل وراء عدم السماح بالقيادة الدينية العامة للمرأة؛ وهو أن رؤية امرأة تتحدث، أو سماع صوتها حتى بتلاوة القرآن قد يُثير الشهوات المكنونة للرجال من المستمعين، ما يؤدي إلى فتن اجتماعية. ووفقاً لهذا المنطق، فسواء أكان دور المرأة هو قراءة القرآن بصوتٍ عالٍ في الصلاة أم إلقاء خُطبة بالتحدث بصوت عال أمام حشد من الرجال، فإن المرأة ستظهر جُزءاً من عورتها وتُغري الرجال.

ومع ذلك فإنَّ هذا الادعاء يواجه صُعوبةً. فثمة صلاتان يوميتان تؤدَّيان سراً. وحتى في حالة إلقاء المرأة الخطبةَ أو صلاتها بصوت عال، فإنه لا حُرمة بشأن سماع صوت المرأة. فقد كان النساء يتحدثن في عهد النبي ﷺ علناً إلى الرجال الأجانب. وسعى النبي ﷺ إلى مشورة النساء في المدينة، وتوجه الصحابة إلى زوجاته، مثل عائشة، للحصُول على التوجيه بشأن الفهم الصحيح لدينهم. وأوضح حتى أكثر العلماء مُحافظةً في العصُور الوسطى أن القول الفقهي بأن «صوت المرأة عورة» ليس حرفياً؛ فقد نقلت إلينا آراء المذاهب السنية، مثل المالكية والحنابلة والشافعية، أن من «المكروه» فحسب للنساء أن يرفعن أصواتهن أمام الرجال الأجانب في الأماكن العامة من دُون حاجة. وبالنسبة إلى المذهب الحنفي، فإنه يُراد بهذه الجملة رفعُ صوتها في الصلاة فقط[٦٦]. وقد يجادل مُعارضو إمامة المرأة في الصلاة أو إلقاء الخطب أنَّ تحدُّثَ المرأة في الأماكن العامة أو تلاوة القرآن قد يكون جائزاً ولكنه غير ضروري، ومن ثم فإن ذلك يمثِّل إثارةً لا داعيَ لها ولو كانت طفيفةً لشهوات الرجال. ولكن حتى الصحابة الذكُور الذين تعلموا

= **السادة الغمارية**، تحقيق محمد علي يوسف (القاهرة: مكتبة القاهرة، [د. ت.])، ص٢٣ ـ ٢٨؛ والنووي، **منهاج الطالبين**، ص١٢٢.

(٦٦) محمد خضر حسين، **السعادة العظمى**، تحقيق علي الرضا التونسي (تونس: دار الكتب الوطنية، ١٩٧٣)، ص١٦٣ ـ ١٦٤. هذا هو الرأي الأفضل لدى الحنفية، ولا ينطبق إلا على صوت المرأة في الصلاة. انظر: محمد أمين بن عابدين، **حاشية رد المحتار على الدر المختار**، ٨ ج (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٢)، إعادة طباعة لطبعة القاهرة، مصطفة البابي الحلبي، ١٩٦٦، ج ١، ص٤٠٦، وج ٦، ص٣٦٩.

الإسلام ورووا آلاف الأحاديث عن عائشة، لم يكونوا بحاجة إلى اتصال مُباشر معها. كان بإمكانهم أن يطلبُوا من أخواتهم العمل كوسيطات على سبيل المثال. لم تكن الضرورة جُزءاً من هذه المسألة. يُشير جُمعة نفسه إلى أن الشريعة ليس لديها أي مُشكلة بشأن تلاوة النساء للقرآن بصوت عال في الأماكن العامة(٦٧).

وبصرف النظر عن المسائل المحيطة بإلقاء الخطبة، فإن تفاصيل إمامة صلاة الجمعة قد تكون خلافيةً من ناحية أُخرى. فإمامة الجمعة لا تختلف كثيراً عن الإمامة في الصلوات اليومية العادية في المسجد. فاشتراط أن يكون الإمام يوم الجمعة رجلاً ينبعُ من الحظر الأوسع على الإمامة النسائية للرجال أو للجماعات المختلطة. وهذا بالتحديد هو الذي طعنت فيه صلاة نُيويورك عام (٢٠٠٥م).

وكانت مُناشدات الإجماع في رُدود جمعة والقرضاوي كليهما والكثير من العلماء الآخرين الذين تحدَّثوا ضد صلاة مانهاتن تدور في حلقة مُفرغة أيضاً. فقد أشاروا، كما أشار منظمو الصلاة، إلى أن الفقيه العظيم الذي عاش في القرن العاشر، الطبري (ت ٩٢٣م) كان قد أجاز للنساء إمامةَ الرجال بشكل قاطع، وكذلك أباحها تلميذان بارزان للشافعي: المزني (ت ٨٧٨م) وأبو ثور (ت ٨٥٤م). وقد ذكرنا فيما سبق موقفَ ابن عربي. كما أجاز جماعةٌ من فُقهاء الحنابلة إمامة النساء للرجال والنساء في صلاة التراويح خلال شهر رمضان في حالة ما إذا كانت المرأة عالمةً بالقرآن وجميع الذكور الحاضرين جاهلين (وقد جوزوا للمرأة أيضاً أن تكون خارج رُؤية الرجال وراءهم)(٦٨).

ولم يكن هؤلاء قطعاً من المؤيّدين. فقد كان الطبريُّ فقيهاً يحظى باحترام كبير في بغداد وخارجها، حيث تكون مذهب من آرائه وتعاليمه. وعلى الرغم من أن هذا المذهب قد انقرض في نهاية المطاف، فقد ازدهر

(٦٧) علي جمعة، **فتاوى النساء** (القاهرة: دار المقطم، ٢٠١٠)، ص٤٨٦.

(٦٨) عبد الرحمن البعلي، **كشف المخدرات**، تحقيق محمد ناصر العجمي (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ٢٠٠٢)، ج ١، ص١٧٢. ابن الجوزي أحد الحنابلة الذين قالوا بهذا الرأي. انظر: عبد الرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي، **أحكام النساء** (القاهرة: دار الهدي المحمدي، ١٩٨٥)، ص٢٣.

مذهب الطبري بين علماء أهل السنة لمدة قرنين بعد وفاته. وقد صنَّف مؤرخٌ فكري بارز في هذا العصر، بعد عقود فقط من وفاته، مذهبَ الطبري بين المذاهب الثمانية المعترف بها آنذاك. كما شكل أبو ثور مذهبه الخاص، الذي جذب العديد من الأتباع في أذربيجان وأرمينيا. وكان المزني واحداً من التلاميذ الأساسيين للشافعي، وأصبح مختصره لأقوال الشافعي أساس جميع كُتب الفقه الموضوعي اللاحقة في المذهب الشافعي.

إنَّ دعوى الإجماع التي قدمها جمعة وآخرون غير مُقنعة في ضوء هذا الخلاف؛ فلكي يكون الإجماع مُلزماً فإن الغالبية العظمى من أصحاب النظريات السنية الشرعية [الأصوليين] الكلاسيكية لم يُجيزوا وجود أي اختلاف في الرأي بين العلماء المؤهلين في عصر ما، وهو موقف يؤيده جمعة نفسه. وهذا يجعل ادعاء وجود إجماع حين يكون ثلاثة من أشهر عُلماء الفقه في الجيل مُخالفين، هو أمر مُشكِلٌ[(٦٩)]. وقد يشير جمعة وغيره من العلماء إلى مبدأ الشريعة السائد الذي قد يمحو اختلاف الآراء ويستبدلها في وقت لاحق عندما يتوصل العلماء إلى الإجماع، لكن حتى هذا ليس مُتفقاً عليه. حتى أولئك الذين يُصِرُّون على مِثْل هذا الإجماع المتأخر يجب أن يعترفوا، كما يذكِّرنا العالمُ البارز في القرن الرابع عشر: الزركشي، أنه ليس الإجماعَ الثابت الذي يقضي على جميع الاعتراضات. إنه مجرد «إجماع ظني». والأهم من ذلك أن قائمةً طويلةً لأعظم الأصوليين من القرون الوسطى قد أنكروا أن الإجماع يرفع خلاف العلماء السابقين؛ لأن حُججهم تظل صالحةً، كما لو أنَّ العالم المعارِض نفسَه مازال موجوداً في المناقشة. وكما قال الشافعي نفسه ذات مرة: «المذاهب لا تموت بموت قائليها»[(٧٠)].

(٦٩) يجيز عدد قليل من العلماء وجود حتى ثلاثة آراء مخالفة. انظر: شهاب الدين أحمد بن حمزة الرملي، **غاية المأمول في شرح ورقات الأصول** (القاهرة: مؤسسة قرطبة، ٢٠٠٥)، ص٢٨١ - ٢٨٢؛ وعلي جمعة، **الإجماع عند الأصوليين** (القاهرة: دار الرسالة، ٢٠٠٢)، ص١٩، و Mu,ammad ibn Isḥāq Ibn al-Nadīm, *The Al-Fihrist*, edited and translated by Bayard Dodge (Chicago, IL: Kazi Publications, 1998), p. 520, Reprint of the 1970 Columbia University Press.

(٧٠) بدر الدين محمد الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، تحقيق محمد محمد تامر، ٤ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٧)، ج ٣، ص٥٧٤ - ٥٧٧؛ وإمام الحرمين عبد الملك الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق عبد العظيم محمود الديب، ٣ ج (المنصورة: دار الوفاء، ١٩٩٨)، ج ١، ص٤٥٦.

إن إلغاء الخلاف السابق أمر مُثير للسخرية اليوم، إذ استمدت القيود التي فُرضت على سن الزواج في القانون المصري، وكذلك الحجة الأساس للقروض العقارية المتوافقة مع الشريعة الإسلامية، والتي يدعمها عُلماء الأزهر على مدى عقود؛ كلاهما شرعيته بشكل رئيس من خلال إحياء الآراء البائدة والشاذة القديمة لابن شُبرمة.

عكست بعضُ رُدود العلماء على صلاة (٢٠٠٥م) ضعفَ المنع السائد. وفي حين منعوا جميعاً إمامة المرأة للرجل في الصلاة وإلقاءها خُطبة الجمعة، فقد أجاز القرضاوي إمامة المرأة المؤهلة في الصلوات اليومية في بيتها إذا كان جميع الرجال من عائلتها. كما كتب زيد شاكر، وهو عالم مسلم أمريكي من أصول أفريقية ومؤسس أول جامعة إسلامية في أمريكا، أنه يجوز للمرأة أن تؤم أُسرتها في الصلاة إذا لم يكن الذكور مُؤهلين[(٧١)].

كانت الأدلة النصية على وضد، إمامة المرأة هزيلةً، ولكن مرةً أخرى أدت الأحاديث دوراً حاسماً. استشهد أنصار إمامة المرأة للصلاة، بما في ذلك منظمو Muslimwakeup، بحديث الصحابية أم ورقة كدليل. أمر النبي ﷺ في هذا الحديث أم ورقة بإمامة أهل بيتها في الصلاة، وعهد إلى رجل كبير ليكون بمثابة المؤذن والقيام بالدعوة إلى الصلاة. أقر حتى عُلماء العصور الوسطى الأكثر مُعارضةً لإمامة المرأة للصلاة أن كلمة الأسرة أو «أهل دارها» المستخدمة في الحديث يُفترض أن تشمل الرجال والنساء[(٧٢)].

فقد اعتُبِر حديث أمِّ ورقة صحيحاً من قبل علماء العصور الوسطى المحترمين مثل ابن خُزيمة والحاكم النيسابوري، وعلى نحو أفضل وُثوقاً بكثير من الحديث السابق الذي يمنع من إمامة المرأة للصلاة، ووصفه ناقد الحديث المعاصر السلفي المحافظ الألباني بأنه (حسن)، وهي مرتبةُ مُعظم الأحاديث المستعملة في الفقه[(٧٣)]. أثبتت حالة حديث أم ورقة، بما فيها من

(٧١) <http://qaradawi.net/fatawaahkam/30/1316.html>, and Hammer, *American Muslim Women, Religious Authority, and Activism: More than a Prayer*, p. 83.

(٧٢) ابن قدامة، **المغني**، ج ٢، ص٣٣. وللوقوف على الحديث، انظر: **سنن أبي داود**، كتاب الصلاة، باب إمامة النساء.

(٧٣) ابن حجر العسقلاني، **بلوغ المرام**، ص١٧٦؛ محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين** (حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، [د. ت.])، ج ١، ٢٣٠؛ =

التفاصيل الهائلة والقنوات المتشابكة لنقد الحديث أهميةً حاسمةً؛ إذ يجادل مُنتقدو إمامة المرأة للصلاة أن الرواية الصحيحة لهذا الحديث تصف فقط إمامة أم ورقة لنساء أهل بيتها في الصلاة، وليس لجماعة مُختلطة.

رُويت جميعُ روايات حديث أمِّ ورقة عن عالم القرن الثامن الوليد بن عبد الله بن جُميع. وهناك روايتان رُويتا على نطاق واسع، وكلتاهما تُخبرنا كيف وجه النبي ﷺ أم ورقة لتلاوة القرآن في بيتها، ولتؤم أهل بيتها في الصلاة، وعين لها مؤذناً (أكدت رواية واحدة كيف أنها كانت حافظةً للقرآن كله في ذلك الوقت). وهناك أيضاً رواية مُفردة، وغير مؤكدة للحديث، وردت فقط في **سُنن** عالم بغداد في القرن العاشر الدارقطني. وتتضمن العبارة المزيدة التي تقول إنها ينبغي أن «تؤمَّ نساءَها». ويضمن الدارقطني في **سُننه** أيضاً الرواية غير مُحددة الجنس(٧٤).

= البيهقي، **السنن الكبرى**، ج ٣، ص١٨٦ ـ ١٨٧؛ محمد ناصر الدين الألباني: **سلسلة الأحاديث الصحيحة**، ٦، ج ١، ص٥٤٨؛ و**صحيح سنن أبي داود**، ٧ ج (الكويت: مؤسسة غراس، ٢٠٠٢)، ج٣، ص١٤١. يشير الحاكم إلى أن هذه «سنة غريبة»، ولكنه لا ينازع في صحة الحديث. رد اثنان من علماء الحنفية في القرن الخامس عشر، الزيلعي وبدر الدين العيني، الانتقادات التي وُجهت لرواة الحديث من ابن الجوزي وابن القطان. انظر: بدر الدين العيني، **شرح سنن أبي داود**، تحقيق خالد إبراهيم المصري، ٧ ج (الرياض: مكتبة الرشد، ١٩٩٩)، ج ٣، ص٩٣ ـ ٩٥؛ وجمال الدين الزيلعي، **نصب الراية تخريج أحاديث الهداية**، تحقيق محمد يوسف البنوري، ٤ ج (القاهرة: دار الحديث، ١٩٣٩)، ج ٢، ص٣١. وقال ابن الملقن وابن حجر في موضع آخر إن أحد رواة الإسناد، عبد الرحمن بن خلاد، ليس بمعروف جيداً، على الرغم من أن الروايات الأخرى من الحديث غير مخصصة الجنس ليست مرويةً عنه. ويشير ابن حجر أيضاً إلى أن الرواية عن أم ورقة، التي ليس فيها تخصيص بجنس، مروية ـ من دون ذكر تدخل النبي ـ في مسند الحارث بن أبي أسامة. انظر: عمر بن علي بن الملقن، **البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير**، تحقيق مصطفى أبو الغيط [وآخرين]، ١٠ ج (الرياض: دار الهجرة، ٢٠٠٤)، ج ٤، ص٣٨٩ ـ ٣٩٣؛ وشهاب الدين أبو الفضل بن حجر العسقلاني، **تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير**، تحقيق أبو عاصم حسن عباس، ٤ ج (القاهرة: مؤسسة قرطبة، ١٩٩٥)، ج ٢، ص٥٧.

(٧٤) **سنن أبي داود**، كتاب الصلاة، باب إمامة النساء؛ **مسند أحمد بن حنبل**، ج ٦، ص٤٠٥؛ وعلي بن عمر الدارقطني، **السنن**، تحقيق عبد الله هاشم يمني، ٤ ج في ٢ مج (بيروت: دار المعرفة، ١٩٩٦)، ج ١، ص٢٧٩ و٤٠٣. السؤال عن سبب إدراج الدارقطني لهذه الرواية القليلة من حديث أم ورقة في كتابه السنن تكمن إجابته في غرض الكتاب؛ ففي أحسن الأحوال كان الكتاب عبارةً عن مستودع للأحاديث المثيرة للاهتمام والمفيدة من الناحية الشرعية لأتباع المذهب الشافعي، وليس كمجموعة تتبع أي معيار من معايير الصحة. وفي أسوأ الأحوال، فكما قال عبد الفتاح أبو غدة، عالم الحديث السوري، فقد كان الكتاب في الواقع مجموعةً من الأحاديث الضعيفة، أطلق عليها «السنن» خطأً. انظر: علي بن عمر الدارقطني، **سنن الدارقطني**، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة (دمشق: مكتبة المطبوعات الإسلامية، ١٩٩٢).

إجمالاً، روى خمسةُ رُواةٍ الروايةَ المحايدة جِنسياً عن الوليد بن عبد الله، وروى راو واحد فقط الرواية التي تخص النساء فقط. وهنا يُطل تحجرُ الاتجاهات العلمية في علم نقد الحديث السني برأسه؛ إذ إن الاختلاف في حديث أم ورقة الذي ورد في رواية واحدة مُفردة هو مثال نموذجي لظاهرة يصفها العلماء بـ (زيادة الثقة).

اعتمد نُقاد الحديث ـ خلال الأجيال التأسيسية لنقد الحديث عند أهل السنة، في القرنين التاسع والعاشر الميلاديين ـ تصحيح المواد على أساس رجحان الأدلة. فبعد جمع كل الروايات الخاصة بحديث معين، سيرجح الناقد باعتبار أن الحديث الأصح هو الذي يتمتع بأقوى الأدلة، من حيث العدد المجرد للروايات، وجودتها، وحال الرواة الذين رووها. وقف الدارقطني، الذي حفظت **سُننه** الروايةَ المفردة [الخاصة بإمامة النساء لحديث أم ورقة]، على أعتاب شريحةٍ بعيدة عن هذه الصرامة النقدية المبكرة. فبعده اكتسب عدد قليلٌ من الفقهاء من أهل السُّنة الخبرةَ اللازمة في الحديث للخوض في تفاصيلِ تصحيح الروايات. وتضاءلت دوائرُ دراسة الحديث في مساجد بغداد مع تدفُّق الطلاب على رواتب وإقامات المدارس الدينية حديثة التأسيس، والتي تمخض عنها عُلماء مدربون على تعقيداتِ الفقه، ولكن مع اهتمام محدودٍ بالأحاديث. أراد الفقهاءُ زيادةَ عدد وتنوع مُتون الأدلة النصية المتاحة لدعم حُججهم، الأمر الذي جعل القَبولَ القاطع لأي «زيادةِ راوٍ ثِقَةٍ» أمراً جاذباً. وبحلول مُنتصف القرن الحادي عشر أصبح هذا هو المعيار. ونتيجةً لذلك فإنه مادام الراوي الذي يروي الحديث بزيادة يمكن اعتبار أنه يفي بمرتبة «ثقة»، فإن الزيادة مقبولة. أصبحت هذه هي الرواية الصحيحة المتلقاة للحديث، بغض النظر عن العدد الكبير أو الدقة الفائقة للروايات المخالفة. في حالة حديث أم ورقة، استخدم الفقهاء حُكم (زيادة الثقة) لتقوية الرواية المفردة [الخاصة] بالنساء فحسب، الموجودة في سُنن الدارقطني كرواية وحيدة جديرة بالاعتبار[٧٥].

---

(٧٥) Jonathan A. C. Brown, "Critical Rigor Vs. Juridical Pragmatism: How Legal Theorists and Ḥadīth Scholars Approached the Back Growth of Isnāds in the Genre of *'Ilal al-Hadith,"* *Islamic Law and Society* vol. no. 1 (2007), pp. 22-32.

انظر أيضاً: ابن قدامة، **المغني**، ج ٢، ص٣٣. انظر: فتوى القرضاوي أعلاه. وقد حاول علماء =

ولكن إذا فحصنا الأمورَ على نحوٍ أقرب، فمع ذلك لا ينبغي أن يكون حديث أم ورقة مُندرجاً تحت هذه القاعدة. لقد ضمن الدارقطني كُلاً من روايات الأغلبية والأقلية للحديث في مجموعته **السنن**. جاءت كلتا الروايتين عن الوليد، من رواية تلميذه أبي أحمد الزبيري، وهو من عُلماء أهل السنة ورواة الحديث المحترمين. أغلب الروايات غير محددة الجنس مروية عن الزبيري من طريق أحمد بن منصور الرمادي، في حين أن الرواية الوحيدة التي تنص على النساء رُويت عن الزبيري من طريق عُمر بن شَبَّة(*). هذان الراويان المتبادلان في الإسناد مُتشابهان إلى حدٍّ ما مع بعضهما البعض؛ فكلاهما من عُلماء أهل السنة الذين يحظون باحترام كبير، وقد عُدِّلوا من قِبل مجموعة من نُقاد الحديث كـراويين ثقتين. وقد صنف الدارقطني نفسه، الذي يُعتبر آخر النقاد المتقدمين العظام للحديث، كلا الرجلين على أنه «ثقة»[٧٦].

وحتى الآن لا شيء يُثير القلق؛ ولكن في هذه المرحلة تختلف روايتا الحديث بصورة طفيفة ولكنها حاسمة. استمرت روايةُ الأغلبية من طريق أبي بكر النيسابوري، وهو أحد شُيوخ الدارقطني الأكثر احتراماً، في حين رُويت روايات الأقلية من طريق أقل شُهرةً بكثير استخدمه الدارقطني، وهو أبو الحسن البغوي (ت ٩٣٤م). أطلق الدارقطني على البغوي أنه «ثقة»، لكن مدحه للنيسابوري كان طويلاً ومتوهجاً. لقد كان هذا لائقاً بذلك العالم المعروف. في الواقع، كان أبو بكر النيسابوري واحداً من عُلماء الحديث والفقهاء الشافعيين الرواد في العراق في زمنه. قال عنه الدارقطني: «لم نرَ مِثْلَه في مشايخنا». وبشكل أكثر دلالةً، يقدر الدارقطني بوضوح إتقان النيسابوري معرفة «زيادات الألفاظ في المتون»[٧٧]. وعلى النقيض من ذلك،

= آخرون نزع الفتيل عن حديث أم ورقة، بدعوى أنه لم يسمح لها إلا بإمامة أهل بيتها في صلاة النفل، مثل صلاة الليل في رمضان. إلا أن روايات الحديث في **مستدرك** الحاكم و**سنن البيهقي** تحدد أنها كانت تؤمهم في الصلاة المكتوبة. إضافةً إلى ذلك، فإن ابن قدامة يعترض، على الرغم من معارضته لإمامة المرأة في الصلاة، على القول بأن هناك أية رواية ذكرت أنَ النبي أجاز لها صلاة النافلة فحسب. وعلاوة على ذلك فإنه لا يؤذن إلا للصلوات المفروضة فحسب.

(*) كتب المؤلف: «عمر بن شمة»، والصواب ما أثبتناه (المترجم).

(٧٦) الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد**، ج ٥، ص٣٦٠، وج ١١، ص٢١٠.

(٧٧) تقي الدين عبد الوهاب السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو =

ومن المفارقات: أن البغوي كان معروفاً بصورة كبيرة في جانب كبير بسبب الزيادات غير المعروفة التي زادها في إسناد أحد الأحاديث. وفي الواقع لم يُلاحظ هذه الغرائب إلا الدارقطني. لقد أُشيد بورع البغوي، حتى إنه كان يُشار إليه بالصوفي، لكن من ناحية أُخرى فإن إشارة الدارقطني حول زياداته المنتقدة والمتفرد بها في الإسناد هي كل ما ذكرته المصادر التاريخية عنه.

نادراً ما يتعلَّق حكمٌ في الخطاب الشرعي الإسلامي على مُستند واحد. ومن النادر أيضاً في علم نقد الحديث ما يتوقف التقييم على مُقارنة واحدة. ومن ثم فإن حالة إمامة المرأة للصلاة نادرة على نحو مُضاعف. فمع عدم وُجود آيات قُرآنية وأحاديث أُخرى أو أدلة قياسية مُقنعة فإنه يبقى حديث واحد لأم ورقة بروايتيه. ويعتمد الجميعُ على الاختيار بينهما. فمن جهةٍ هُناك رواية الأغلبية المصححة والمنتشرة على نطاق واسع للحديث، والتي أثبتها أحد كبار العلماء المشهورين بخبرتهم في زيادات المتُون. ومن جهةٍ أُخرى هناك رواية مُفردة وغير مؤكَّدة، مُستندة إلى عالم مقبول ولكنه مغمور، ومعروف أكثر قليلاً بزياداته غير المعروفة للأحاديث. وإذا كُنا سنتبع الطرُق النقدية الأكثر صرامةً لعلماء الحديث المسلمين الأوائل مثل الدارقطني، قبل أن يستسلموا لجاذبية تكثير الأدلة، فإن الاختيار الصحيح لأي روايات الحديث هي المقبولة سيكون واضحاً جلياً في العديد من نقاط عملية التقييم: رواية الأغلبية. وحتى إذا اتبعنا المنهجية المتأخرة التي تقبل (زيادة الثقة)، فإن رواية الأغلبية ينبغي أن تخرج مُنتصرةً. فعلى الرغم من تصنيف البغوي على أنه ثقة من الدارقطني، إلا أن ذلك مُقيد بأنه صاحب سجل مشكوك فيه في الزيادات على الحديث، وسيكون من الصعب المجادلة بأن التوثيق المحدود الذي حصل عليه يمكن أن يؤهله بالفعل كثقة عندما تكون (الزيادة) هي المسألة موضوعُ البحث لدينا. ونتيجةً لذلك، ومهما كانت دوافع منظمي صلاة مانهاتن فقد كانت لديهم سابقة صحيحة في حديث أم ورقة. فليس من المستغرب أن بعضاً من أعظم عُلماء أهل السنة في العصر الذهبي للحضارة الإسلامية قد توصلوا إلى استنتاج مفاده جواز أن تؤم المرأة صلاةً مختلطة الجنسين.

= ومحمود محمد الطناحي، ١٠ ج في ٦ مج، ط ٢ (القاهرة: هجر للطباعة والنشر، ١٩٩٢)، ج ٣، ص٣١١.

ومن بين العديد من الجدالات والمناقشات الشعواء الدائرة داخل الأمة العالمية، ووسط التوترات الاجتماعية التي تتورط فيها بشكل لا مفر منه، فقد كانت صلاة مانهاتن (٢٠٠٥م) هي الأعلى صوتاً في خِضَمِّ المسارات الملموسة لـ«الإصلاح الغربي» و«التقليد الإسلامي». وليس صعباً تخمين السبب. فلا تزال فكرة الفارس/الرجل النبيل، الأوروبي، الذي أنقذ العذراء الشرقية المظلومة من سجنها في الحريم؛ تعمل جيداً. لقد نشأ الحفاظ على «الشرقية» في تقليدها «الأصيل»، كرد فعل. تلاحظ غياتري سبيفاك Gayatri Spivak الخطاب الذي يربط بشكل مدمر بين الدافع الاستعماري «للرجل الأبيض الذي يُنقذ النساء البنيات (brown women) من الرجال البنيين (brown men)»، والظاهرة العارضة التي لا مفر منها، «رد الرجل البني أن المرأة أرادت بالفعل أن تموت» آخذةً مثالاً أيقونياً للأرملة الهندية في التضحية بالنفس (ساتي(*)، التقليد الذي منعه البريطانيون في الهند عام ١٨٢٩م)[٧٨].

لم يُسمع صوت المرأة في أية لحظة. وكيف يمكن أن يكون ذلك عندما يكون أي شيء تقوله سوف يكون إما «متوهماً» (من وجهة نظر الرجل الأبيض) أو «تملقاً» (من وجهة نظر الرجل البني)؟ تنطبق المعضلة نفسها على رأي العلماء المسلمين الذين يقولون بإمامة المرأة للصلاة. فلا يمكن أن تكون الفتوى مُحايدةً أو تدعي الوقوف على الجدارة العلمية وحدها. يجري شفطُ الجميع في الثقب الأسود للصراع على الهوية والسلطة. فمن الحكم البريطاني للهند إلى الغزو الأمريكي لأفغانستان، كانت الدعوة إلى تحرير المرأة السمراء المضطهدة هي الدعامة الأساسية في تسويغ الإمبريالية الأمريكية[٧٩]. وعلى هذا النحو فإن عُلماء مثل جمعة والقرضاوي يرتابون بشكل يمكن تفهمُه في مُسلمي الغرب الذين يحاولون تنويرهم. وكما هي الحال مع تقليد ساتي، فسواء أكانت ضحيةً لتسويغ إدانة الآخر غير الغربي

(*) تقليد هندي قديم يقضي بحرق الأرملة مع جثة زوجها (المترجم).

(٧٨) Gayatri Spivak, "Can the Subaltern Speak?," in: Patrick Williams and Laura Chrisman, eds., *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory* (New York: Columbia University Press, 1994), p. 93.

(٧٩) Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam* (New Haven, CT: Yale University Press, 1992), pp. 128-130, and Katherine H. Bullock, "The Gaze and Colonial Plans for the Unveiling of Muslim Women," *Studies in Contemporary Islam*, vol. 2 no. 2 (2000), p. 9.

أم تابعةً لتقاليد أصلية معززة أو مُتخيلة؛ فإن أجساد النساء وحقوقهن هي الأرضية التي تتنازع عليها السلطة.

إنه لمن السذاجة في المقام الأول أن نتصور أن القرآنَ والسُّنَّةَ مُصابان بالعمى الجنسي. ولا يمكن لأي قدرٍ من إعادة القراءة الخيرية أن تشكِّلَهما ليتوافقا مع ما يُوصف حديثاً بأنه «القِيَمُ العالمية». ومن السذاجة بالقدر نفسِه أن نفترض أن وراء الفوارق والأدوار الجنسية تفويضاً واضحاً من النبي ﷺ للمجتمعات الأبوية في الشرق الأدنى وجنوب شرق آسيا ما قبل الحداثة، حيث جرى تفصيل الشريعة ولم تُضف أي شيء آخر إلى ذلك المزيج. يمكن للنظام الأبوي أن يلوي القانون وفقاً لإرادته. لقد خلص أبو حنيفة إلى أن المرأة لا تحتاج إذن ولي الأمر لكي تتزوج. وأصبح هذا الموقف الرئيس في هذه المسألة في المذهب الحنفي. ولكن العثمانيين اختاروا، عند توظيف حقهم السلطاني في اختيار الرأي الشرعي لعمل قانون الدولة، رأياً غامضاً لعالم حنفي وحيد في وقت مبكر، والذي اشترط أن تحصل المرأة على مُوافقة ولي أمرها[(٨٠)]. لقد منحت الشريعةُ الإسلامية مُنذ بزوغ فجرها المرأةَ الشخصية المالية المستقلة، ولكن النساء الثريات في المدن الكبرى مثل دمشق وإسطنبول كثيراً ما اضطررن إلى الاعتماد على وُكلاء لتنفيذ مُعاملاتهن. فالعالم العام ينتمي إلى الرجال. وينبغي على المرأة الشريفة ألا تُغادر البيت «إلا لضرورة شرعية»، كما يخلصُ إليه العالم القاهري الصارم ولكن الممثل لعصره، في القرن الرابع عشر[(٨١)].

ومن المفارَقات الغريبة في التاريخ أن الإيداع البدني للمرأة في الفضاء الخاص للمنزل، في جميع أنحاء التراث الشرعي الذي ازدهر في الحضارة الإسلامية الكلاسيكية، يتصادم بشكل صارخ مع الدور الناشط والمنفتح الذي قامت به زوجات النبي وغيرهُن من نساء العرب في المهد العربي للإسلام. فذات مرة وقفت امرأة وقاطعت الخليفة عُمر بن الخطاب بينما هو يخطبُ في جمع من الناس من فوق منبر مسجد النبي. وبعيداً عن إسكاتها فإنه أقر

(٨٠) Rudolph Peters, "What Does it Mean to be an Official Madhhab?: Hanafism and the Ottoman Empire," in: Peri Bearman, Rudolph Peters and Frank E. Vogel, eds., *The Islamic School of Law* Cambridge, MA: Harvard University Press, 2005), p. 153.

(٨١) محمد المالكي بن الحاج، **المدخل**، ٤ ج (بيروت: دار الفكر، [١٩٩٠])، ج ٢، ص١٢.

بالخطأ الذي أشارت إليه[٨٢]. ولا يمكن إنكار أهمية عائشة في حياة النبي ﷺ والمسلمين في وقت مبكر، بدءاً من الحمل الكبير لتعاليم الدين حتى رئاسة فريق في أول حرب أهلية في الإسلام (أياً ما كان أسفها). في أثناء الأيام الأولى الضعيفة لمجتمع محمد، قَتَلَتْ أم الفضل، زوجة عمه، عدواً بارزاً من أعداء الإسلام في منزله بعد أن سحقت جُمجمته بوتد خيمة حيث اعتدى على أسير مُسلم. وعندما كان النبي ﷺ مُحاصراً من قبل مقاتلي العدو في معركة أُحد، وكان مُعظم المسلمين قد تخلوا عن الأمل، قاتلت المرأة التي كانت ترعى الجرحى (نسيبة بنت كعب) كي تحمي نبيها من ضربات السيوف والسهام. وفيما بعد رافقت حملةً إسلاميةً إلى قلب الجزيرة العربية انتقاماً لسقُوط ابنها قتيلاً، وعادت إلى المدينة باثني عشر جرحاً. وفي معركة اليرموك ضد البيزنطيين، كانت هُناك امرأة مُسلمة أُخرى، أسماء بنت يزيد، قتلت تسعةً من جُنود العدو بوتد خيمتها[٨٣]. في الواقع اقتربت أم ورقة من النبي ﷺ لأنها أرادت أن تموت شهيدةً في المعركة نفسها أصلاً؛ ولكن بدلاً من ذلك أوعز النبي ﷺ إليها أن تبقى في المنزل وتؤم أهل بيتها رجالاً ونساءً في الصلاة.

لطالما كانت النساءُ حاضراتٍ في صُفوف العلماء، ولكن دورهن كان دائماً غير مرئي. فمن المكتبة التي لا تُقدر بثمن من الكتُب التي أنتجها عُلماء الشريعة قبل القرن العشرين، ليس لدينا أكثر من حفنة من القضايا ترجع إلى يد النساء. وكما لاحظ أحد الفقهاء في القرن الرابع عشر (ذَكَر) بفخرٍ أكثر منه رفضاً، فقد كان من الثابت أن تأكيد الشريعة على حشمة المرأة وحماية شرفها هو الذي منعها من دور أعظم في العلم، على الرغم من أنه لاحظ أن الكثير من العلماء العظام كانوا يُصدرون الفتاوى مع

(٨٢) أبو جعفر أحمد الطحاوي، **شرح مشكل الآثار**، تحقيق شعيب الأرناؤوط، ١٥ ج (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٧)، ج ١٣، ص٥٧. ويقبل ابن كثير الرواية. انظر: عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، **التفسير**، تحقيق مصطفى السيد محمد (الجيزة: مؤسسة قرطبة، ٢٠٠٠)، ج ٣، ص٤٠٣.

(٨٣) عبد الملك بن هشام، **السيرة النبوية**، تحقيق جمال ثابت ومحمد محمود، ٥ ج (القاهرة: دار الحديث، ١٩٩٥)، ج ٢، ص٧٣، وج ٣، ص٤٤؛ وشمس الدين أبو عبد الله الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، تحقيق شعيب الأرناؤوط [وآخرين]، ٢٥ ج (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٢ ـ ١٩٩٨)، ج ٢، ص٢٩٧.

توقيعات زوجاتهم أو بناتهم المتعلمات المرفقة بالموافقة(٨٤). نالت النساءُ الاحترامَ كزاهداتٍ صُوفيات، وواصلن السعي كراويات للحديث والقرآن حتى يومنا هذا. لكن الرغبة في إبعادهن عن المنبر لم تزدد قوةً إلا مع شُعور المجتمعات الإسلامية والعالم الديني الكوني للإسلام بالتعدي أكثر من أي وقت مضى من قبل الغرباء. يسعى المسلمون بشكل غريزي إلى حماية الشعور بالتقليد الأصيل الذي يُطوق أجساد النساء وأصواتهن.

من الواضح أن إمامة المرأة لجماعة مُختلطة في الصلوات ليست مُمارسةً راسخةً في التقاليد الإسلامية. ولكنها ليست غير مسبوقة أو مُثيرةً للجدل كما يعتقد الكثيرون. يُثبت حديث أم ورقة أن النبي ﷺ أمرَ امرأةً واحدةً على الأقل بإمامة مجموعة مختلطة في الصلاة. ومن الواضح أن إمامة المرأة لصلاة الجمعة مع إلقاء الخطبة هو بدعة واضحة. لكن لا شيء من اعتراضات العلماء عليها يعتمد على دليلٍ ثابت، أو أدلّةٍ دينية مُباشرة، أو حُلول موجودة للمخاوف التي يُثيرونها. لذلك يجد المسلمون اليوم أنفسهم في مواجهة هذه المسألة: في ظل عدم وجود أدلة مُعارضة من النصِ، فهل يمكن التمسُّكُ ببساطةٍ بكيفيةٍ لتسيير الأمور تَحْرِم دائماً نصفَ السكّان من الحق في القيادة الدينية العامة؟ من الواضح بشكل مجرد أنه إذا لم تكن تلك المسألة تنطوي على عُقدة الجنس والسلطة، فإن الأدلة على الجواز ستقبل اليوم دُون جدل.

تُلقِي هذه الحقيقة الضوء على مكان مُظلم وجائر في ضمير الرجال. لقد وُجد تذكيرٌ مُتواضع عن هذا في حياة ابن تيمية، وهو عالم حنبلي مُحافظ، ولكنه أيضاً ثائر أيقوني من خلال استنكار السائد. فقد اعتاد أن يعترف بمدى إعجابه بامرأة هي فاطمة بنت عباس (ت ١٣١٥م)، تلك العالمة الحنبلية التي كانت قد أتقنت أعظم كُتب الفقه، وخرجت إلى منابر مساجد دمشق لكي تخطب وتثير العاطفة في جماهير العصاة من خلال عظاتها. وعلى الرغم من احترامه لها، فقد ذكر ابن تيمية أنَّ له بعضَ المآخذ حول حديثها على منبر المسجد. وكان يعتزم أن يضع حدّاً لذلك. ثم جاءه

---

(٨٤) عبد القادر بن محمد بن أبي الوفاء القرشي، **الجواهر المضية في طبقات الحنفية**، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو، ٥ ج (الجيزة: مؤسسة الرسالة، ١٩٧٨ ـ ١٩٨٨)، ج ٤، ص١٢٠.

النبي ﷺ في المنام. فنصحه وقال له: «هذه امرأة صالحة». فانعقد لسان العالم الفذ الذي حطَّم الأصنام وكان يقف رابط الجأش أمام السلاطين[85].

حركة «القرآن وحدَه»

لقد كان استبعادُ التقليد موضوعاً مُشتركاً في دعوات مارتن لوثر المسلمين لأكثر من قرن. كانت الاستجابة هي ظُهور مدرسة فكرية إسلامية حداثية، غالباً ما يُطلق عليها حركة «القرآن وحدَه». في مصر نادى محمد توفيق صدقي بفهم الإسلام من خلال القرآن وحده، واصفاً نفسه بـ«أحد القرآنيين»، لكنه سرعان ما تراجع عن ذلك. ولقد كان أداء مُعاصريه في الهند البريطانية أفضل بكثير. فمنذ عام (١٨٩٠م) فصاعداً، ظهرت الحركة المعروفة باسم أنصار القرآن (أهل القرآن) في الصالونات الأدبية والمجلات الجديدة الصادرة باللغة الأردية. وتركزت بوجه خاص في منطقة البنجاب شمال الهند، وقد أُصيب العديد من أجيال المثقفين المسلمين الهنود، وكثير من المتعلّمين في المدارس التبشيرية، بخيبة أمل من الأحاديث، بسبب أحاديث مثل حديث الذبابة أو حديث ضُراط الشيطان.

وكان أنصارُ حركةِ القرآن مُمثلين في مُثقفين مثل أحمد الدين أمريتساري، وميستري محمد رمضان، وأشهرهم الموظف الباكستاني الكبير غلام أحمد برويز، ومنظمته (فجر الإسلام) (Tulu-e Islam). وجادل المفكرون الأوائل من أنصار حركة القرآن حول كيفية أداء الصلوات وغيرها

---

(٨٥) يوسف النبهاني، **جامع كرامات الأولياء**، تحقيق عبد الوارث محمد علي، ٢ ج، ط ٢ (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٢)، ج ٢، ص٣٥٩، نقلاً عن: شمس الدين عبد الرؤوف المناوي، **الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية والطبقات الصغرى**، ج ٣، ص٤٨. ثمة تبايُن مثير للاهتمام بين رواية النبهاني لكلام المناوي والطبعة المحققة؛ فلدى محقق المناوي نص يقول: «كانت تعظ النساء»، أما نقل النبهاني فهو «كانت تعظ الناس». أعتقد أن القراءة الأولى خاطئة، إذ إن النص يتبعه لدى المناوي جملة: «فيثبت لوعظها، ويقطع من أساء»، والتي أفهمها على أن الشخص (سواء أكان رجلاً أم امرأة) يثبت في مكانه ليسمع وعظها، ومن يسيء الأدب (عموماً ولو كان ذكراً) فإنه ينقطع من لغتها الصعبة والغريبة، ومن ثم فإن الأمر يكون أقل منطقيةً إذا كان بعد ذكر جمهور من الإناث فحسب، كما أنه من غير المحتمل أن يُخصص الموضع المحيط بالمنبر في المسجد للنساء فقط. انظر: عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، **البداية والنهاية**، ١٤ ج (بيروت: مكتبة المعارف، ١٩٦٦)، ج ١٤، ص٧٢؛ وشهاب الدين أبو الفضل بن حجر العسقلاني، **الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة**، ٤ ج (بيروت: دار الجيل، ١٩٩٣)، ج ٣، ص٢٢٦.

من أساسيات الشريعة الإسلامية وكيف يمكن أن تُستمدَّ من القرآن دون اللجوء إلى الأحاديث. انطوى هذا الاستمدادُ على تمارين جُمباز هشَّةٍ للغاية، وتخلت شخصيات لاحقة مثل برويز عن فكرة الشريعة الشاملة لصالح نُسخة مُختزلة. فقد كان على المسلمين أن يقربوا حياتهم إلى «القانون الأخلاقي» الأساس في القرآن، الذي يُدركونه ويطبقونه بالعقل. ومثل صدقي، فقد كانوا يعتقدون أن مجموعات الحديث غير موثوقة بشكل حاسم، ومن ثم فقد تكون السنة غير معيارية. وكتب برويز وغيرُه من المفكرين ذوي الأفكار المتشابهة تفاسيرَ ضخمةً للقرآن تستند إلى المبدأ المركزي الذي مفاده أن النص المقدس كان رسالةً مُكتفيةً بذاتها ويمكن فهمها دون ملاحق خارجية، حتى مع آياته الغريبة أو الغامضة، فإنها تُفسَّر من خلال أجزاء أُخرى من الكتاب.

في نهاية المطاف، سعى أنصار القرآن، انحداراً من الحركة الإصلاحية للسير سيد أحمد خان، إلى خلق مساحة دينية وثقافية للنخبة المسلمة في جنوب آسيا، مُنتجة وموظفة في البنية التحتية للحكم البريطاني. ولأن هذه النخبة كانت معروفةً بدورها السابق كوسيط للمستعمر في سُلطته أكثر منها في ثروته، ولكونها مجموعةً ثقافيةً أكثر منها طبقةً، فقد عارض جسد هذه النخبة الاندماج الكامل في الهوية الغربية المستوردة، كما كرهوا بشدة الإسلام التقليدي المتشدد المحافظ، الذي يتحكم فيه العلماء ويروجون له. كان لحركة برويز (الفجر الإسلامي) صدى داخل النخبة البيروقراطية والعسكرية في باكستان. فبالنسبة إلى برويز وأتباعه جلب القرآن رسالةً عقلانيةً (كانت المعجزات مجازيةً، وكانت الملائكة قُوى الطبيعة)، ومتحضرةً (كان المقصود من عُقوبات الحدود هو الحد الأقصى للعقُوبة، والتي يجب أن تتناسب عادةً مع الجريمة)، ومرضيةً من الناحية الروحية. إنها تبشر فوق كل شيء بالتوجه إلى الله والقانون الأخلاقي (كان الزواج من امرأة واحدة مثالياً، وكان الرجال والنساء مُتساوين، على الرغم من أن البيت كان هو المكان المناسب للأخيرة). وقد وردت مبادئ هذا القانون الأخلاقي بالكامل في القرآن: الحرية والتسامحُ والعدالة والمسؤولية وقصر مُمارسة الجنس على الزواج[٨٦].

---

(٨٦) Ghulam Ahmad Parwez, *Islam: A Challenge to Religion* (Lahore: Tolu-e Islam Trust, 1968), pp. 31, 139-140 and 341 ff.

لقد انتقلت الشعائرُ الأساسية في الإسلام، مثل الصلاة والصيام، من جيلٍ إلى جيل من خلال الممارسة الحيّة. لقد كان الهيكل المظلم للأحاديث والسنة المنتشرة على نطاق واسع مظاهر لرغبة الإنسان المستمرة في التضييق على رسالة الله التحررية، بوساطة العادات البشرية والرغبة في السيطرة. كانت السنة أحد أعراض المرض الذي فشا في عُلماء بربريين وسلفهم المتخلفين.

لم تجتذب أفكار برويز على الإطلاق قاعدةً شعبيةً من الأتباع. انحسر إنتاج المجموعة الاجتماعية الثقافية بنهاية الامبراطورية، وكانت الرسالة العامة لبرويز وأنصار القرآن ملحوظةً وراسخةً وإن كانت محدودةً، ومؤثرةً على الطبقة العليا الباكستانية. كما كان لها أيضاً تأثير بشكل غير مُتكافئ في القانون الباكستاني. فعندما قررت المحكمة الشرعية الفيدرالية العليا في البلاد عام (١٩٨١م) أنه لا يمكن المطالبة بعقوبة الرجم باعتبارها عُقوبةً إسلاميةً، فقد استند قاضيان في الغالب في حُكمهما إلى أفكار برويز، وكذلك أفكار أبي رية[٨٧].

أنجبت باكستان مُفكِّراً إسلامياً مبدعاً، هو فضل الرحمن (ت ١٩٨٨)، الذي اضطُرَّ عام (١٩٦٨م) إلى الفرار من بلده بسبب الخلافات حول كتاباته، واستقر به المقام في نهاية المطاف أستاذاً في جامعة شيكاغو. لقد أوضح رؤيةً جديدةً للقرآن وفهم السنة، سيتردد صداها بين الحداثيين الإسلاميين لعقود من الزمن، وهي الرؤية التي رفضت الافتراض السُّني (والشيعي) الكلاسيكي أن قراءة القرآن وتعاليمه مُغلقة إلا من خلال أحكام المجتمع النبوي المثالي وممارساته.

وكما هي الحال مع أنصار القرآن، فقد قبل فضل الرحمن النتائج التي توصل إليها المؤرخون الغربيون: كان الحديث غير موثوق من الناحية التاريخية ومزيفاً إلى حد كبير. ولكن لم يخلص فضل الرحمن إلى أن السنة غير صالحة أو غير ضرورية. وبدلاً من ذلك فقد أعاد تعريفها. لم يكن من

---

(٨٧) Shoaib Ghias, "A Defining Shari's: The Politics of Islamic Judicial Review in Pakistan," (PhD Dissertation, University of California, CA, 2013), chap. 4.

أشكر المؤلف على مشاركة عمله القادم معي. انظر: Ali Usman Qasmi, *Questioning the Authority of the Past: The Ahl al-Qur'an Movement in the Punjab* (Karachi: Oxford University Press, 2011), pp. 253-258.

المفترض على الإطلاق أن تكون السنة التي نُقلت عن النبي ﷺ ثابتة الأحكام. لقد كانت حُدوداً متحركةً، وجهوداً مُتطورةً باستمرار من عُلماء المسلمين لتطبيق رسالة القرآن على تحديات الحياة والمجتمع الإنساني. لم يكن تزوير [وضع] الحديث عملاً من أعمال الغش المتعمد من جانب العلماء. بدلاً من ذلك فقد وضعوا أحكامهم الفقهية أو العقدية الخاصة بهم على فم نبيهم لأنهم كانوا يتصرفون كمنفذين أحياء لسلطته ومتحدثين بصوته. لم يكن سوى الحماس النصُوصي المفرط لأهل السنة الأوائل، مثل الشافعي، الذين حجروا هذه السنة الحية والقابلة للتكيف؛ من خلال وضعها في أحاديث غير مُتغيرة في مجموعات موثوقة. كان حل فضل الرحمن هو أن جسد الحديث بحاجة إلى إعادة فحصه نقدياً وفقاً للنقد التاريخي الحديث. وبمجرد أن يحدث ذلك فإنه يمكن للمسلمين التقاط ما كان تركه العلماء المسلمون الأوائل عندما تجمدت السنة في القرن التاسع الميلادي. ويمكنهم إعادة تعريف السنة: «التي كانت دماءً مُفعمةً بالحياة، وتأويلاً حُراً وتقدمياً»[(٨٨)].

ولفَهْم الرسالة الأساسية للإسلام تحوَّل فضل الرحمن إلى القرآن. وبدلاً من قراءة الكتاب آيةً آيةً، حيث كلُّ قسم مُنغلق في تفسير الأحاديث و«أسباب النزول»، فإنه ينبغي قراءةُ القرآن ككلٍّ موحَّدٍ. إن ذلك هو تفسيره الخاص الأفضل. يجب أن يفهم المسلمون اليوم القصد وراء الآيات والأوامر التي تُصدرها. لقد نزل القرآن في لحظات مُختلفة في سيرة النبي ﷺ لمعالجة حقائق تاريخية مُعينة. والذي يجب أن يقوم به المسلمون المحدثون هو أن يضطلعوا بـ«حركة مُزدوجة»، يحددون فيها أولاً السبب الخلُقي أو الهدف الأخلاقي وراء الآيات القرآنية، ومن ثم يرون كيف يجب أن تتحقق هذه الغاية والهدف في يومنا هذا. لم يكن يُفترض في الشريعة أن تكون مجموعةً من الأحكام غير المتغيرة. يجب أن يُعاد التعريف في الأزمنة المتغيرة لإنجاز الرسالة الأساسية للقرآن، ألا وهي «العدالة الاجتماعية الاقتصادية والمساواة الإنسانية الأساسية»[(٨٩)].

---

(٨٨) Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History* (Karachi: Central Institute for Islamic Research,1965), p. 40.

(٨٩) Fazlur Rahman, *Islam and Modernity* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1982), pp. 18-19.

لقد رُدِّدت نظريات فضل الرحمن بشكل مُتكررٍ مِن قِبل عدد من المفكرين المسلمين الذين ساهموا في هذا النوع من التحليل النصي ما بعد الحداثي. ففي سلسلة من الكتُب الكثيفة، أثبت الباحثُ المصري الراحل نصر حامد أبو زيد، والمهندس السوري والمفكِّر المتفرد محمد شحرور، أنهما من أكثر المناصرين إثارةً للجدل ونشراً على نطاق واسع لمنهج القرآن وحده. لقد بنيا دعوتهما للإصلاح على تصور أنه لا اللغة ولا النصوص لها معنى ثابت، ولكن بدلاً من ذلك ينبغي إعادة التعريف بشكل ثابت من خلال فعل التواصل بين النص والسياق والقارئ.

كان هذا يعني، بالنسبة إلى أبي زيد، أن محاولةَ فَرْضِ القرآنِ بشكل حرفي على مشهد الحياة الحديثة، يكسر الوحدة الأصلية بين الوحي وسياقه ما قبل العربي الإسلامي، ويسجن الكتابَ المقدس في آمالٍ خاطئة عن الخلُود. ومن خلال تثبيت تفسير القرآن بالأغلال المزورة من الأحاديث، فقد جعله العلماء المسلمون الكلاسيكيون مُفارقاً تاريخياً وغير قابل للتطبيق في أي عالم مُستقبلي. ولإصلاح ذلك فإنه يجب على المسلمين المعاصرين أن يحرروا القرآن من خلال أرخنته وقراءته ضمن سياقه الأصلي، مُستخدمين العقل والمحتوى اللغوي للكتاب لفهم المبادئ النبيلة التي تقدم بها في الأصل. عندها فقط يمكننا أن نحدد أي جوانب من رسالته تكون خاصةً لجمهوره الأصلي، وتلك التي يمكن أن تعمم وتطبق على السياقات اللاحقة. تشكل هذه الجوانب الأخيرة الجوهر والرسالة الخالدة للقرآن. ونظراً لعدم وجود مجموعة من القراء يمكن أن تدعي أن قراءتها لنص ما هي وحي أو أكثر حُجيةً من المجموعات الأخرى، فقد خلص أبو زيد إلى أن كل قراءات القرآن إنسانية بشكل مُتساو. إن تفسير رسالة الله بين مجتمع المسلمين الأوائل، الذي كان بمثابة أساس الشريعة، لم يكن استثناءً. وهكذا كانت الشريعة «مُنْتَجاً من صُنع الإنسان»، ولم تكن «شيئاً إلهياً»، ولا تستحق أحكامها وإحالاتها السلطة المقدسة التي يدعيها العلماء. ما يحتاجه المسلمون اليوم هو «التأويل الديمقراطي والمفتوح»، كما أكد أبو زيد، الذي يعتمد على العقل في قراءة القرآن[٩٠].

(٩٠) نصر حامد أبو زيد، **نقد الخطاب الديني** (القاهرة: سيناء للنشر، ١٩٩٦)، ص١٩٣ و٢٠٢؛

=

نشأ اتجاهُ: «القرآن وحده» في الأعمال الفردية للباحثين، وفي المجلات المحلية، من أريزونا إلى كيب تاون. لقد كان ذا تأثير قوي في تركيا حيث لاقى درجةً من القبول في المجال العام العلماني للدولة. وعلى الرغم من أنه لم يتولد عنه حركات دينية مُنظمة، فقد أنتج مفكرين مشهورين، مثل الداعية مصطفى إسلام أوغلو، وأستاذ علم اللاهوت السابق وعضو البرلمان التركي لمرة واحدة يشار نوري أوزتورك، الذين أنتجوا ترجمات تُركيةً شعبيةً للقرآن، مُشبعةً بقوة بروح «القرآن وحده». كان المدافع الأكثر نجاحاً في السنوات الأخيرة هو أستاذ جامعي تُركي أمريكي في كلية المجتمع في ولاية أريزونا الأمريكية، والذي يُدعى أديب يوكسيل Edip Yüksel. نشر يوكسيل بالاشتراك مع العديد من الزملاء المماثلين له في الفكر ترجمة القرآن: **القرآن: ترجمة إصلاحية** (٢٠١١م). إنهم يعدون بعرض يتسم بـ«عدم التحيز الجنسي»، والذي يعتمد فقط على «المنطق ولغة القرآن نفسها»، مُتجنبين «الهرميات الذكورية والعلمائية والسياسية»، التي يُعبر عنها في الأحاديث[٩١]. فعند مُواجهة عبارات قُرآنية غريبة أو فريدة، فإن ترجمة يوكسيل تفحص بمهارة معنى الكلمات الأخرى في القرآن المستمدة من الجذُور العربية نفسها لتقترب من الترجمة. وبدلاً من اللجُوء إلى الأحاديث أو تقليد التفسير ليشرح الإشارات الغامضة في القرآن، فإن **الترجمة الإصلاحية** تتركها ـ بصراحة ـ من دُون شرح. وفي موضع آخر يفسر يوكسيل وفريقه بشكل تحرري في فراغ أقل من التقليد. إن إعلان القرآن: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ﴾ [القدر: ١]، يُفسَّر بشكل موحدٍ في أدبيات التفسير على أنه وصف الليلة التي نزل فيها القرآن للمرة الأولى. أما من خلال تخمين يوكسيل (الذي يجعلها «ليلة الأمر»)، فهي تُشير بطريقةٍ عشوائيةٍ إلى الليلة التي تأتي في حياة «كل شخص مقدَّر»، حيث «يقرر كلُّ شخص أن يكرس نفسَه لله وحدَه من خلال استخدام مَلَكاته الفكرية بالكامل».

Nasr Hamid Abu Zayd: *Critique du Discours religieux*, translated by Mohamed Chairet (Arles, France: Sindbad, 1999), pp.186-189, and *Reformation of Islamic Thought* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006), pp. 94 and 99. =

(٩١) Edip Yuksel, Layth Saleh al-Shaiban and Martha Schulte-Nafeh, *The Quran: A Reformist Translation* ([n. p.]: Brainbow Press, 2011), pp. 7 and 10-11.

التقليد الذي لا مفرَّ منه

لم يؤمنْ سبينوزا للحظةٍ بادعاءات الحاخامات حول تقليد بسلسلة مُتصلة إلى موسى، أو أنَّ آراءَ البابا الجدلية موحى بها من الخلافة الرسولية وضامنةً لتعاليم الكنيسة. نادى سبينوزا بقراءة للكتاب المقدس، تنظرُ فقط فيما «قاله» النص، وليس ما ادعاه أجيال من مُفسري الحاخامات من أن فك غُموض النص يكون من خلال منظور التقليد. لكن المفكر الثوري سرعان ما واجه حُدوداً لمهمته. فحتى إذا أمكنه أن يتخلص من تقليد التوراة الشفهي الذي دسه الحاخامات على النص، فإنه لم يستطع التخلص من اللغة التي كُتبت بها. كيف يمكن للمرء أن يقرأ التوراة العبرية من دون التقليد حيث قواعد اللغة العبرية ومعجمها هو نفسه يجري تحديده ونقله من قبل الحاخامات أنفسهم؟ كانت اللغة المهجورة تُراثاً من الماضي، وكانت تخضع للشكوك التاريخية نفسها مثل التقليد الحاخامي. لقد كان على سبينوزا أن يعترف بأنه حتى العبرية التوراتية كانت تحت سُلطة الحاخامات، مع اعتقاده أنَّ تغييرَ معنى الكلمات أصعبُ بكثير من تعديل التعاليم الدينية. فتماماً مثل العربية، كان النص العبري غير مُكتمل (يفتقر إلى الحركات)(*) ويفتقر إلى السلاسة النَّحْوية المبكرة. وكان على المرء أن يفهم ما الذي يعنيه حتى يقرأه. وحتى معاني الكثير من الكلمات الكتابية كانت معروفةً فقط من خلال تعاليم الحاخامات. ولأن سبينوزا كان مُلتزماً بطريقة لتفسير الكتاب المقدس، تُستمدُّ من الكتاب وحدَه، فقد كان مضطرّاً لقَبول أنه إذا لم يُقدم النص إجابات واضحةً من تلقاء نفسه، فإنه «يجب علينا ببساطة أن نتخلى» عن تلك المسألة المعينة. في نهاية المطاف، ستكون الأمور الجوهرية اللازمة للخلاص والسعادة واضحةً؛ لأن سبينوزا يؤمن أنها عالمية على أي حال[٩٢].

تخلَّى المفكِّرون أصحابُ فكرة «القرآن وحدَه»، مثل برويز عن مُحاولة أنصار القرآن المبكرين الحفاظ على الشريعة التفصيلية. فلم تكن تفاصيلُ

(*) في نص المؤلف: short vowels؛ ومقابلها العربي هو الحركات المعروفة، الفتحة والضمة والكسرة (المترجم).

(٩٢) Spinoza, *Theological-Political Treatise*, pp. 105-108 and 111.

الصلاة ولا أي هيئة شاملة حقيقية للقانون، مُمكنةً من دون الأحاديث والتقليد الذي حمله العلماء. وحتى بعد التخلُّص من هذا العبء، فقد ظلت هناك عقبة واحدة غير مُعترف بها، ولا يمكن تجاوزُها. وبلغته القديمة وأسلوبه عبر البيضاوي عن ذلك؛ فالقرآن إما أن يكون حصناً منيعاً لا يمكن وُلوجه، أو غير مفهوم خارج سياقه. اعتقد برويز وجماعةُ أنصار القرآن أن السنة غير ضرورية ولا يمكن الاعتماد عليها بشكل كاف من أجل تفصيل الشريعة واللاهوت الإسلامي، ولكن برويز على الرغم من ذلك يستمد من التفاصيل التي قدمتها الأحاديث لوصف نموذج زواج النبي ﷺ من خديجة، والعديد من الجوانب الأخرى لحياته. كما يحتاج أيضاً إلى الإشارة إلى الأحداث التفصيلية في المدينة لكي يفهم الإشارات المختزلة [الدائرية] في النص المقدس(٩٣) وبالطريقة نفسها اقترح فضل الرحمن ونصر أبو زيد منهجيات لفهم الرسالة الأخلاقية للقرآن، تقوم أيضاً على الفهم التفصيلي للحقائق التاريخية للمدينة في زمن النبي ﷺ.

المثير للسخرية هو أن تلك التفصيلات التاريخية قد جرى تسجيلُها بوساطة عُلماء المسلمين أنفسِهم عبر سلاسل الرواية نفسِها، وأكَّدها الأسلوب النقدي الكلي نفسُه، تماماً كالأحاديث التي نبذها هؤلاء المفكرون الحداثيون باعتبارها مُزورةً. يحتفظ فضل الرحمن، ضمن مدرسة الفكر الإسلامي الحداثي، بأقوى ارتباط بتقليد السنة، معترفاً بأن الدعوة إلى الرفض الكامل لجميع الأحاديث ستكون بمثابة حرق البنيان الإسلامي كاملاً، تاركاً «هوةً سحيقةً تمتد لأربعة عشر قرناً بيننا وبين النبي، ويجعل من تفسير القرآن أمراً مُستحيلاً». إنه يرغب فقط في إعادة التحقيق النقدي لجسد الحديث وتفاصيل الشريعة، وليس رفض أركان العقيدة والممارسة الإسلامية. وهو في الواقع يُصر على أن هذه الأعمدة قد جرى الحفاظ عليها في التقليد الحي للمجتمع الإسلامي. ومع ذلك فقد اعترف فضل الرحمن نفسه بعدم وُجود ترسيم واضح للحدود في جسد الأحاديث المتحجر بين تلك التي يؤمن أنها مُزورة، وتلك الحقيقية التي تعبر عن المفاهيم المركزية للشريعة أو تُحافظ على السياق الضروري لقراءة القرآن. ليس هناك طريقة

---

(٩٣) Parwez, *Islam: A Challenge to Religion*, pp. 137 and 342-345.

تُثبت أن تلك الأحاديث ليست مُزورةً أيضاً. يبدو في بعض الأحيان كما لو أن ريبية فضل الرحمن ليست مُقيدةً فقط بالمنهجية (الميثودولوجيا)، ولكن بعدم الرغبة العاطفية في التضحية بجوهر دينه[٩٤].

صنعت **الترجمة الإصلاحية للقرآن** ليوكسيل انفصالاً أكثر اتساقاً عن الماضي. فعندما تُواجه النوادرَ المعجمية والإشارات الدائرية للكتاب المقدس، فإن **الترجمة الإصلاحية** تقدِّمها بشكلٍ حرفي أو تضع حواشي مع تفسيرات مُقترحة. لكن، كما هي الحال مع فضل الرحمن ونصر أبي زيد، فإن هذا العمل لا يزال يعتمد على الوصف المعقَّد للدين والشريعة والمجتمع العربي، الذي أنتجه العلماءُ كجزء من تفسيرهم لرسالة الله. إن النقاط التي قد دعا فيها سبينوزا إلى «التخلي»، قد مالت فيها **الترجمة الإصلاحية** إلى الاعتماد المقنع على التقليد الذي تدعي أنها لا تحتاج إليه. إن مجموعة الآيات القرآنية التي تحتفظ بالعرف العربي المميز: الظهار، لهي مثال جيد. إن هذه الآيات مُستغلقة ولا يمكن أن تُنتج معنى متماسكاً إلا إذا وُضعت في خلفيتها القديمة. فبالتعريف بناءً على الأحاديث ـ أي إن الظهار هو أن ينبذ الرجل زوجته بقوله: «أنتِ عليَّ كظَهْر أُمي» ـ كان الظِّهار شكلاً من أشكال الطلاق قبل الإسلام. يقدم يوكسيل الفهم القياسي لتلك الآيات، التي يرفض فيها القرآن صحة الممارسة: «كما أنه لم يجعل زوجاتكم اللاتي تُقصونهن يُصبحن مثل أُمهاتكم» ﴿وَمَا جَعَلَ أَزْوَٰجَكُمُ ٱلَّٰٓـِٔى تُظَٰهِرُونَ مِنْهُنَّ أُمَّهَٰتِكُمْ﴾ [الأحزاب: ٤]، وأيضاً سورة المجادلة: آية ٣ و٤). إن هذا الاستخدام لفعل الظهار فريد من نوعه، ولم يظهر في أي موضع آخر في القرآن. ففي جميع الحالات الأخرى في النص يعني الفعل «تقديم العون أو المساعدة» (سورة الأحزاب: آية ٢٦، وسورة الممتحنة: آية ٩، وسورة التوبة: آية ٤). فمن خلال المنهجية المعلنة للتفسير الإصلاحي ينبغي أن تعني الآية بوضُوح، وعلى نحو مُربك على كل حال: «لم يجعل أزواجكمُ اللاتي منحتمُوهن المساعدة مثل أُمهاتكم»...

والغريب في الأمر أن **الترجمة الإصلاحية** لا تستشهد أبداً بمصادرها المعجمية أو اللغوية في ترجمة اللغة العربية القديمة للقرآن (ليس منهجياً أن

(٩٤) Rahman, *Islamic Methodology in History*, pp. 44 and 70.

يُستخدَم مرجعٌ واحد مشهور هو مُعجم **لسان العرب** لابن منظور في القرن الرابع عشر). ومع ذلك فإن اشتراك الظهار مع (القطيعة مع زوجة الشخص بإعلانه أنها مثل أمه) يأتي فقط من المعاجم العربية الكلاسيكية التي جمعَها العلماء، حيث سجَّلوا أن هذا الاستخدام النادر قد جاء فقط من هذا السياق القرآني، الذي فسرته روايات التفسير المنقولة عن السلف، في أوائل القرن الثامن، مثل مجاهد بن جابر وقتادة بن دعامة، وسجل في الأعمال نفسها تماماً من قبل المؤلفين أنفسهم كما جمعوا جسد الحديث(٩٥).

إن منهج: «القرآن وحده» في النهاية ليس حلّاً لسجن التقليد. إنه ليس سوى اعتمادٍ انتقائي عليه [أي التقليد]. لم يحقق أي من هؤلاء المفكرين قطيعةً منهجيةً مع الماضي، أو إعادة قراءة للقرآن بعيداً عنه. قد يكون هذا مُستحيلاً. إن مُناهضة الإكليروس بطريقة عميقة مُستوحاة من العقلانيين المعتزلة في القرن التاسع، مُلتزمين بالمبادئ القرآنية العريضة بدلاً من شريعة مُفصَّلة وصلبة. وبشكل عام فإن اتجاه: «القرآن وحده» هو تعبير عن الرغبة في إسلام مُتوافق مع العقلانية الحديثة والمشاعر الغربية. إنه نتاج كيف تُريد شريحة معينة من المجتمع أن يكون الدين.

ثمن الإصلاح

تأتي التعليماتُ الدينية المقدَّمة من سائقي الأجرة المصريين مجّاناً وبكل سُرور. يمكن أن يتوقع الركاب الأجانب أيضاً، في ظل عُقود من الركود التي سبقت الثورة المصرية، شهادات حماسيةً عن الانسجام الطائفي السائد بين المسلمين والأقلية القبطية المسيحية في مصر. كانت «نحن جميعاً إخوة وليس هناك مشاكل بيننا» لازمةً يمكن التنبؤُ بها. «كما ترى فإن للجار حُقوقاً أياً ما كان دينه». أوغل سائق مصري في تفاصيل غير عادية في أثناء ما كان يجوب شوارع قاهرة مُبارك. «علَّمنا رسول الله ﷺ أن الجار الذي هو مُسلم وقريب لك له ثلاثة حُقوق: حق الإسلام، وحق القرابة، وحق الجار. والجار القريب الذي ليس مُسلماً له حقان: حق القرابة، وحق الجار.

---

(٩٥) جلال الدين السيوطي، **الدر المنثور في التفسير بالمأثور**، ٦ ج (القاهرة: مطبعة الأنوار المحمدية، ١٩٩٠)، ج ٥، ص١٩٦.

والجار غير المسلم وليس من أقربائك له حق واحد: حق الجار. ألا ترى؟»[96].

بعد سُقوط مُبارك، لم تعد المهدئات الروتينية كافيةً، ومن ثم فقد صعدت التوترات الطائفية إلى السطح بضراوة غير عادية. استيقظ الشيخ ياسر برهامي، في كانون الأول/ديسمبر (٢٠١١م) بعد مُرور عام على «تحول» مصر الخطير، ولكن المنعش، في شقته بالإسكندرية على يد أحد مُساعديه[97]. لقد كان العالم السلفي القيادي يتعرض لهجُوم في برنامج الحوار المسائي ذائع الصيت «مصر تنتخب» من أحد ضُيوف الاستوديو، وهو كاهن قبطي يتهمه بالتحريض ضد المسيحيين. وعلى وجه التحديد، انتقد الكاهن ياسر برهامي لتعليمه أتباعه «ألا يُحبوا» المسيحيين، وأن يُشيروا إليهم باعتبارهم «كفاراً». لقد أصبحت هذه الفكرة مُهيمنةً على التلفزيون المصري خلال الشهور السابقة، مع عدد من العلماء السلفيين البارزين الذين تكلّموا على الهواء في كثير من القنوات السلفية لتقديم توضيحات عن العلاقات بين الأديان، أو ظهروا كضيوف على برامج الحوارات المسائية للرد على المتصلين الغاضبين من الأصوات السلفية، والكثير منهم أقباط ومسلمون «ليبراليون». كانت نُقطة الخلاف المتكررة هي التعصبُ الكامن في الإسلام، والذي يتضح غالباً من خلال الإشارة إلى الآية القرآنية: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلْيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوْلِيَآءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُۥ مِنْهُمْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [المائدة: ٥١]، المترجمة بشكلٍ شائع: «يا أيها الذين آمنوا، لا تتخذوا اليهودَ والنصارى أصدقاء، بعضهم أصدقاء بعض، ومن يتخذهم أصدقاء فهو منهم»[98].

---

(٩٦) هذه جملة من الحديث: «الجيران ثلاثة: جار له حق واحد، وهو المشرك، له حق الجوار؛ وجار له حقان، وهو المسلم، له حق الجوار وحق الإسلام؛ وجار له ثلاثة حقوق، جار مسلم له رحم، له الإسلام والرحم والجوار». ثمة اتفاق على أن هذا الحديث ضعيف. وقد نقله العجلوني عن **مسند البزار**، **وثواب الأعمال لأبي الشيخ**. انظر أيضاً: إسماعيل بن محمد العجلوني، **كشف الخفاء عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس**، تحقيق أحمد القلاش، ٢ ج (القاهرة: مكتبة دار التراث، ١٩٩٧)، ج ١، ص٣٩٣، والألباني، **سلسلة الأحاديث الصحيحة**، ج ٧، ص٤٨٨ ـ ٤٩٠، حديث رقم (٣٤٩٣).

(٩٧) «مصر تنتخب»، ١٦ كانون الأول/ديسمبر ٢٠١١، على
CBC, <http://www.youtube.com/watch?v=oxoUrlDe8aY> (Last accessed 20 January 2013).

(٩٨) انظر أيضاً: **القرآن الكريم**، «سورة آل عمران»، الآيتان ٢٨ و١١٨. انظر على سبيل =

واستدعاءً للدفاع عن نفسه شرح برهامي على الهواء أن أي شخص يفتح القرآن سيرى على الفور أن هؤلاء الذين يرفضُون نُبوة محمد ﷺ، فضلاً عن هؤلاء الذين يؤمنون بألوهية المسيح، يُسمون بالفعل «كفاراً». ولكن هذا لا يستلزم أن يُؤذيهم المسلمون أو حتى يُهينوهم؛ إذ إن ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓا۟ إِلَيْهِمْ﴾ [الممتحنة: ٨]، هي نصيحة القرآن. لا ينبغي أن نتملّص من الاختلافات في العقيدة، يُواصل برهامي، لكن المسلمين أُمروا بالتعامل مع الآخرين بالمودة والرحمة ولو لم يشتركوا معنا في الإيمان. تحدث ضيف آخر في الاستوديو للمساعدة، العم السبعيني كمال الهلباوي الذي كان يعمل مُتحدثاً باسم جماعة الإخوان المسلمين في أوروبا أثناء المنفى في بريطانيا، وأوضح أن عالم العصور الوسطى العظيم، ابن قُدامة، كتب أنه يجب على المسلم أن يمنح جاره حُقوقه، سواء أكان مُسلماً أم لا، وأن النبي ﷺ شرح هذا بوضُوح في الأحاديث[٩٩].

لقد فصَّل العلماء في العصُور الوسطى بالفعل وبشكل مُطوَّلٍ تعريفَ «الجار»، والحقوقَ الدقيقة التي يتمتع بها؛ فالحديث الذي اعتمد عليه الهلباوي واعتمد عليه ابن قُدامة من قبله بثمانية قُرون يحدد هذه الحقوق:

قال رسول الله ﷺ: «حقوقُ الجار هي: إن مَرِضَ عُدته، وإن مات شيَّعته، وإن استقرضك أقرضته، وإن أعوز سترته، وإن أصابه خير هنَّأته، وإن أصابته مصيبة عزَّيْته، ولا ترفع بناءك فوق بنائه فتسُدَّ عليه الريح،

= المثال: **كفاية ذنوب**، للشيخ أيمن صيدح، على قناة الرحمة (تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠١١)، ومحمد الزغبي في: **من الجاني**، على قناة خليجية (أيار/ مايو ٢٠١١)؛

<http://www.youtube.com/watch?v=5RejZbRaymw>, and

<http://www.youtube.com/watch?v=FhCyjSEU>

وللمزيد من الأمثلة:

<http://www.youtube.com/watch?v=HsswsOiifiA3o>, and

<http://www.youtube.com/watch?v=xeW_AVhrt34>, and

<http://www.youtube.com/watch?v=Zp6G7kV3Gko>

وانظر أيضاً درساً للشيخ خالد عبد الله، حول: وفاة أبي طالب؛

<http://www.way2allah.com/khotab/item-6174.htm> (taped 31 May 2008).

(٩٩) نجم الدين أبو العباس أحمد بن قدامة، **مختصر منهاج القاصدين**، تحقيق محمد أحمد دهمان وشعيب الأرناؤوط وعبد القادر الأرناؤوط (دمشق: مكتبة دار البيان، ١٩٧٨)، ص١٠٨.

ولا تُؤذِه بريح قِدْرِك إلا أن تغرِفَ له منها»[١٠٠].

يختلف تعريف الجار، لكنه في جميع الحالات يمتد بعيداً فيما وراء أولئك الذين يعيشون مُباشرةً في البيت المجاور ولا يُلقي أهميةً للهوية الدينية. ومن هذه التعريفات، يُروى عن عائشة أنها عرفت الجار باعتباره أي شخص يعيش داخل مُحيط أربعين بيتاً من كل اتجاه. وشرح علي بن أبي طالب أن الجار هو كل من سمع النداء من المسجد نفسه، بمن فيهم المسلم وغير المسلم من جميع الأجناس[١٠١].

إن التوترَ الذي ظهر ذلك المساء في برنامج «مصر تنتخب» ناتجٌ عن الانفصام بين خطابين مُتنافسين حول الهوية الوطنية والتماسك الاجتماعي. وقد اشترك مُقدم البرنامج وضيفه القبطي والمتحدثون المعنيّون في المفهوم العلماني القومي للمجتمع، إذ جرت صياغة التماسك والمجاملة في لُغة من الحب الذي يتجاوز حُدود الطائفية. تنحدر هذه المدرسة من المصرية [المصرنة] التي أيدتها الدولة منذ مطلع القرن العشرين، من بيئة القومية الفرنسية. لقد علمت مثلاً، مثل الدين المدني لروسو، الذي توقع أن الأديان ينبغي أن تحظر عدم التسامح (التعصب). (لقد كتب روسو: من المستحيل أن نعيش في سلام مع أولئك الذين نعتبرهم ملعونين). كان هذا المثل الأعلى للأمة المصرية الموحدة مغموراً بالتقدمية المؤثرة لأوغست كونت، حيث المجتمع المنظم والعقلاني جرى عقده معاً بوساطة «الحبِّ العام»[١٠٢]. كانت الدولة القومية مرتهنةً ومدفوعةً بحب نفسها والأُخوة بين مواطنيها، ويجب تجريد الأديان من الأشواك الطائفية.

---

(١٠٠) يعتبر هذا الحديث ضعيفاً عند كثير من العلماء، إلا أن ابن حجر العسقلاني ينص على أنه له «أصل» عن النبي ﷺ. انظر: مرتضى محمد الزبيدي، **إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين**، ١٠ ج (بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، ١٩٩٤)، ج ٦، ص٣٠٨ ـ ٣٠٩.

(١٠١) شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، تحقيق عبد العزيز بن عبد الله بن باز ومحمد فؤاد عبد الباقي، ١٦ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧)، ج ١٠، ص٥٤١ ـ ٥٤٢؛ ومحمد بن الأمير الصنعاني، **سبل السلام شرح بلوغ المرام**، تحقيق محمد عبد الرحمن المرعشلي، ٤ ج، ط ٣ (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠٥)، ج ٤، ص٢١٧ ـ ٢١٨.

(١٠٢) Comte Auguste, *A General View of Positivism* (New York: Robert Speller and Sons, 1957), pp. 229 and 429, and Indira Falk Gesinke, *Islamic Reform and Conservatism* (London: I. B. Tauris, 2010), p. 167.

يجب أن تُغرَس الوحدة الوطنية على المستوى العاطفي حتى تتحقق وتحفظ في الواقع. عندما شرح برهامي على الهواء أن «الحب» لا علاقة له بالأفعال الخارجية، وأن المسلمين يمكن أن «يكرهوا» المسيحيين بسبب معتقداتهم الكفرية، ومع ذلك يظلون يُعاملونهم بلطف؛ صاح الكاهن القبطي: «هذا تناقض!». لم يكن يمكن لفرنسي قومي الأيديولوجية أن يوافق على المزيد. كانت الرؤية المناقضة التي اقترحها برهامي هي القومية الإسلامية ومفهوم الشريعة عن الحكم السياسي: عالم الدولة العثمانية ذات التعددية الطائفية من دون مصير «وطني» علماني في الأفُق. تحرك مُواطنوها وتفاعلوا في نظام من الحقوق والالتزامات الصارمة، التي لا تؤثر فيها العواطف المجردة مثل الحب والاعتقاد في صلاحية الخلاص لكل الأديان.

كان ياسر برهامي الشيخُ السلفي المصري الأكثر تأثيراً وغيره من المحافظين الإسلاميين يعبرون بشكل مُنتظم عن هذه الرؤية الاجتماعية كتابةً أو في خُطب، خاصةً فيما يتعلق بالموضوع سيئ السمعة «الولاء والبراء»، الولاء للمسلمين والبراء من غير المسلمين. وأشاروا إلى أن اعتبار غير المسلمين «كفاراً» ليس له إلا تأثير قليل في التفاعُلات الروتينية التي تشكل الحياة اليومية. يمكن للمسلمين أن يشتروا ويبيعوا وينخرطوا في شراكات تجارية مع غير المسلمين. ويمكنهم طلب المساعدة من المتخصصين غير المسلمين في الأمُور الحياتية، مثل زيارة الطبيب والمسائل المثيرة مثل الحرب. في برنامج «مصر تنتخب» خاطب ياسر برهامي بفخر القبطيَّ الذي اتهمه وكذلك خاطب مُشاهدي البرنامج، أنه أثناء فوضى كانون الثاني/يناير (٢٠١١م) حمى سلفيو الإسكندرية الكنائسَ المحلية عندما اختفت الشرطة. وكان العلماء السلفيون مُولعين بشكل خاص بالحديث الذي يحكي كيف أن النبي ﷺ سمح لوفد من المسيحيين أن يؤدوا صلواتهم في مسجده بالمدينة[١٠٣].

---

(١٠٣) ياسر برهامي، **فضل الغني الحميد تعليقات هامة على كتاب التوحيد** (الإسكندرية: دار الخلفاء الراشدين، ٢٠٠٩)، ص١٣٦، وراغب السرجاني، **فن التعامل النبوي مع غير المسلمين** (القاهرة: دار أقلام، ٢٠١٠)، ص١٥٧. وردت الرواية الأخيرة عن الصلاة المسيحية عند ابن إسحاق. انظر: Ibn Ishaq, *The Life of Muhammad*, translated by A. Guillaume, p. 271.

وعلى الرغم من أن الوفد المسيحي لم يعتنق الإسلام، إلا أنهم طلبوا من النبي محمد أن يرسل معهم أحد الصحابة كي يعمل كحكم بينهم في منازعاتهم الداخلية.

ولكن لسُوءِ الحظِّ بالنسبة إلى برهامي، فإن ناقوس الخطر الذي تُولده الآيات القرآنية والأحاديث حول العلاقات بين الأديان كان قد فاض مُنذ فترة طويلة بجميع مُحاولات احتوائه. وبحسب لاجئة صُومالية استقرت حديثاً في هولندا، أيان حرسي علي (وهي من المعجبين بشغف بسبينوزا)، فقد أمسكت المصحف ووجدت في آياته آيات مثل: ﴿لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ﴾ [المائدة: ٥١]: «لا تُصادقوا اليهود والنصارى» بحسب ترجمتها. لقد أقنعوها أن إرهاب القاعدة لا علاقة له بالإسلام. وفي الحقيقة لم يكن ذلك سوى أعراض العداء والتعصب الديني الواضح في الكتاب المقدس للإسلام[(١٠٤)]. يُظهر البثُّ الهوائي الحماسي في العالم العربي، المكرس من الإسلاميين الذين يستجيبون لقلق الجمهور حول هذه الآية، أو يُقدمون دُروساً وقائية حولها؛ يُظهر الاحتكاكَ الخطير بين الآية والكثير من شرائح المجتمع.

ومع ذلك تجعل القراءةُ من خلال عدسة الأحاديث، وروايات التفسير، والسيرة الذاتية للنبي ﷺ، التي تشكل الطبقات الأولى من التقاليد الإسلامية؛ تجعلها من السَّهلِ تفسيرَ هذه الآية وإزالة سُوء الفهم. فالكلمة التي يُساء فهمها بشكل شائع في العامية العربية الحديثة، وعند حرسي علي، على أنها مثل كلمة «الأصدقاء» (الأولياء)، هي تعني في الواقع «الأنصار»، أو أولئك الذين لديهم التزام ما، باعتبارهم حماةً أو تابعين. لذلك تحذر الآية المسلمين من أن يأخذُوا جانب الكفار ضد إخوانهم المسلمين في الصراعات؛ لأن هذه الجماعات الأخرى ليسوا سوى «حلفاء لأنفسهم» ﴿بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ [المائدة: ٥١] كما يشرح القرآن.

يشكل الفصل المعجمي الأساسي بين المتحدثين الأصليين بالعربية، والنص القديم للقرآن، تحدياً خطيراً لمدرسة ما بعد الحداثة في تفسير القرآن، التي تُخضع النص لسلطة القارئ والأرضية المتغيرة للعصُور المعرفية ومجتمعات الخطاب. رفض نصر أبو زيد الشريعة باعتبارها مُنتجاً بشرياً قديماً، ودعا إلى «تأويل ديمقراطي ومنفتح» لقراءة القرآن. ألم يكن (سوء) الفهم الجديد لـ«الأصدقاء» في الآية القرآنية أعلاه مثالاً على دُخول التأويل الديمقراطي في العمل؟ كان أبو زيد قد اعترض على الإسلاميين، أمثال سيد

(١٠٤) Ayaan Hirsi Ali, *Infidel: My Life* (New York: Free Press, 2007), p. 271.

قطب، الذين أقحموا الخطاب القرآني الخام إلى داخل القرن العشرين، مُتصرفين كما لو أن القرآن يتحدث عن نفسه وبشكل مُباشر إلينا، مُتجاهلين فجوة اللغة والسياق التي تفصلنا عن القرن السابع العربي(١٠٥). ومن المفارقات في نقده لسيد قُطب أن أبا زيد يُصبح مُدافعاً عظيماً عن التقليد، إذ الوسيط التفسيري الذي أخطأ سيد قطب والمحافظون الإسلاميون بسبب افتقاده، هو بالضبط ما يقدِّمه التقليدُ. فإنه بغض النظر عما إذا كان من يقدمه عُلماء السلطة المطيعون داخل الأزهر، أو عُلماء إسلاميون خارجيون مثل ياسر برهامي، فإن الوسيط بين الكتاب المقدس والمجتمع الذي دعا إليه أبو زيد: ليس سوى التقليد الذي اتهمه بتأخير المجتمع المسلم. في الواقع لقد أشاد أبو زيد بالتقليد. لقد كانت أوامر القرآن العديدة بقتال العرب حتى يعتنقوا الإسلام نتاجاً لسياق شكل فيه هؤلاء «الكفار» تهديداً وُجودياً لدين محمد الجديد. لاحظ أبو زيد أن العلماء التقليديين منذ زمن الصحابة فصاعداً قد فهموا ذلك. ومع تضاؤل الخطر المباشر وسط الانتصار العسكري للمسلمين، اعترف العلماء المسلمون على الفور بالثنوية الزرادشتية، والمشركين الوثنيين في الهند كمحميين (أهل الكتاب) الذين لديهم الحق في مُمارسة شعائرهم الدينية بحرية.

ووفقاً للانتقادات التي أطلقها أبو زيد وفيلقٌ من الحداثيين المسلمين الآخرين، فإن أحفاد عُلماء العصُور الوسطى هؤلاء، حاملي التقليد اليوم، قد فقدوا القدرة على تطبيق رسالة الإسلام في المواقف الجديدة. وبدلاً من ذلك فإنهم جمدوا التأويل الإسلامي وأصابوه بالشلل. ويؤكد أبو زيد أنه في حين أن أسلافهم الأكثر ديناميكيةً وقدرةً كانوا سيدعون إلى المساواة الدينية في عالم اليوم، هدد العلماء المحافظون الجدُد بفرض ضريبة الجزية على المسيحيين في مصر(١٠٦). ومن ثم لم تكن خيبة أمل أبي زيد في العلماء في نهاية المطاف بسبب عدم قبول التقليد في حد ذاته. لقد كان رفضاً لكيفية فهم العلماء التقليديين للإسلام والشريعة في مطلع القرن الواحد والعشرين.

ظهر هذا الخلافُ الأساسي نفسُه حول المفهوم الصحيح للدين بشكل

---

(١٠٥) Abu Zayd, *Critique du Discours religieux*, pp. 182-184.

(١٠٦) أبو زيد، **نقد الخطاب الديني**، ص٢٠٤ ـ ٢٠٥.

واضح في مصر مُنذ ثورة (٢٠١١م)، في صُورة الخطوات المحبطة والمضطربة التي اتخذها «الإسلاميون» و«الليبراليون» تجاه الإمكانية الهشة لمستقبل مُشترك. لقد وجه مُقدم البرامج التلفزيوني الليبرالي وائل الإبراشي هذا القلق في مُقابلة مع ياسر برهامي بعد سبعة أشهر من سُقوط مُبارك، وهو الحوار الذي خففته النكتة المصرية التي تطفو على السطح حتى في أكثر اللحظات إثارةً للجدل. سأل الإبراشي: هل سيضغط السلفيون الذين جرى تمكينهُم مؤخراً من أجل فرض الجزية على المسيحيين ومنعهم من شغل مناصب السلطة، أو تدمير التماثيل العامة؟ حاول برهامي طمأنة الصحفي؛ إن الجزية واحدة من خيارات عديدة استعملها النبي ﷺ في علاقته مع الشؤون المسيحية، وستناقش القضايا الأخرى مع المجتمع السياسي الأوسع وتوافق الآراء(١٠٧).

يمكن تطبيقُ تشخيص حنّا أرندت للأزمة في الغرب بشكل جيّدٍ (مع إجراء التعديلات اللازمة) على مصر والكثير من العالم الإسلامي. ففي الغرب، ولعقُود من الزمان، كان الحاضر مُتعقلاً، والمستقبل مُتصوراً: من خلال اللغة والمفردات المفاهيمية للتقليد الذي وُلد وساد في ظل روما. كتبت حنا أرندت: «ليس بخاف على أحد أن هذا التقليد قد اهترأ، وصار رقيقاً أكثر فأكثر، مع تقدم العصر الحديث». وفي نهاية المطاف، انقطع النسيج، وما كان في السابق اهتمام المفكرين الكتُبيين وحدهم، «أصبح الآن حقيقةً ملموسةً ومحيرةً للجميع». لقد أصبح مُعضلةً سياسيةً(١٠٨). لقد أصبح فُقدان التقليد سياسيّاً؛ لأنه جرت صياغته بشكل مُختلف: إذا أُزيل الإطار المقبول حول المناقشة، فإن أي ادعاء يفترض بعد ذلك وجود إطار ما فإنه في الواقع يفرضه. وهذا الفعل له عواقبه السياسية التي يسعى إلى فرضها بالقوة. ومن المؤكد أن تكون موضع خلاف.

كان «العقل» العالمي الذي وصفه فلاسفة القانون الطبيعي في الغرب ضحيةً مُبكرةً لقضم آخر الخيوط في التقاليد. يلاحظ نُقاد الليبرالية المعاصرون الذين وُلدوا على أنقاض ما بعد الحداثة، أن العقل لا يمكن أن

---

(١٠٧) الحقيقة، أيلول/ سبتمبر ٢٠١١، Dream TV
<http://www.youtube.com/watch?v=tiRzimUYoR44>.

(١٠٨) Hannah Arendt, *Between Past and Future* (Cleveland: Meridian Books, 1963), pp. 13-14.

يكون القاضي الذي يحكمُ بشكل مُحايد عن الخطاب الخارجي. إنه جزء من الخطاب، وأي عرش مُتعال يُطالب به فهو استيلاء مُستتر على السلطة. لقد لاحظ ستانلي فيش Stanley Fish أن العقل (العقُول) «دائماً ما تأتي من مكان ما»، ومن الواضح أنه بمجرد تقدمك خارج التقليد أو بسط سُلطته، فإنه لا يمكنك بإنصاف أن تستشهد بـ«العقل» من دون الاعتراف بأهدافه وافتراضاته وإقناع الآخرين بقبولها ـ بشكل دقيق: إنه الدور الموحد الذي اعتاد التقليد القيام به[١٠٩].

تكون الأُطر الجديدة للعقل ما بعد التقليد في الغرب سطحيةً أحياناً، ولكنها تكون ثريةً في الغالب، فالعقل يتخبط عبر الخطاب، كاليتيم الذي يفرض نفسه على القاصي والداني، مع شعور مغرور بالاستقلالية، ولكنه لا يعرف إلا ما تعلمه في موطن أجداده. من البديهي في الخطاب الليبرالي أن الجنس مقبول مادام يحدثُ بالتراضي بين البالغين. لكن حتى بين شرائح المجتمعات الغربية التي تعتنق الزواج المثلي، لا يزال تعددُ الزوجات يُعتبر بغيضاً، على الرغم من أن شأنه شأن العلاقات الجنسية الأخرى. حتى المدافعون الليبراليون عن حُقوق المثليين في شبكة نيويورك الساخرة كان رد فعلهم الصدمة والاشمئزاز تجاه كاتب عمود أمريكي، كان مُخلصاً لمبادئ الإطار الجديد حيث الجنس غير المضر بالتراضي بين الطرفين يجب أن يكون مشروعاً، ومن ثم فقد وافق على العلاقة الجنسية بين الشقيقين التوأمين المتماثلين[١١٠].

ما زالت المطالبُ الغربية بأن يتصرَّف الآخرون «بعقلانية» لأن هذا هو ما ينبغي أن يقوم به «الأشخاص العقلاء»، تُشَمُّ برائحة جُهود المستعمرات البريطانية لجعل العاداتِ المحلية تتفق مع «الضمير الصالح». إن العقل في

---

(١٠٩) Stanley Fish, *There's No Such Thing as Free Speech, and It's a Good Thing, Too* (New York: Oxford University Press, 1994) p. 135, and Andrew F. March, *Islam and Liberal Citizenship: The Search for an Overlapping Consensus* (New York: Oxford University Press, 2011), p. 44.

(١١٠) Emily Yoffe, "Brotherly Love: My Twin and I Share an Earth-shattering Secret that Could Devastate our Family-should We Reveal It?," Slate.com, 16 February 2012, <https://slate.com/human-interest/2012/02/incestuous-twin-brothers-wonder-if-they-should-reveal-their-secret-relationship.html> (Last accessed July 2013), and <http://gawker.com/5885722>.

الخطاب العالمي اليوم، وخصُوصاً في تجسيده لـ«العقل العام»، يحمل على نحو هزيل جذوره الكامنة: النموذج البريطاني الحديث المبكر لقيم الطبقة الوسطى العليا الموحدة، والمزاج المسترخي ولكنه المفترض للمسيحية الأنغلوسكسونية، والعداء الفرنسي للإكليروس [رجال الدين]، وديمقراطية جيفرسون التي تسوغ الحكمة الجليلة(١١١). رُفضت احتجاجات المسلمين على الرسوم الفرنسية التي تسخر من النبي ﷺ عام (٢٠١١م) في الغرب مع إحالات ساخطة إلى حُرية التعبير، وهو حق بديهي لهؤلاء الذين يمتلكون «العقل» و«الحس السليم». ومع ذلك فقبل عام حظرت هيئة معايير الإعلان البريطانية إعلاناً تظهر فيه راهبة حامل، باعتباره «إساءةً خطيرةً» ضد الكاثوليكية(١١٢). لقد خان رجل أعمال وشاب مصري وداعية «ليبرالي» على شبكة الإنترنت متحمس لشعار «أنت حر ما لم تضر»، الحدود الثقافية لـ«العقل» الخاص به، فأثناء مُناقشة حُرية التعبير في حوار توك شو مع شيخ صوفي مُحافظ، وافق على الفور: «بالطبع فإن الإساءة إلى محمد لا يمكن السماح بها؛ إنها تُؤذي أتباعه».

حتى الآن، كان «العقل» على وجه الدقة هو العدسةُ التأويلية التي دعا من خلالها نصر أبو زيد إلى تأويل جديد وديمقراطي للقرآن. تحدث أبو زيد في جامعة في واشنطن في أواخر التسعينيات، وكرس مُحاضرةً كاملةً لسرد الفتاوى الأخيرة الصادرة عن العلماء المصريين. سيدة تسأل: «هل يجوز أن أخلع ملابسي أمام كلبي؟»: نعم، على الرغم من أنه من المستحب ألا يكون هذا الكلب ذكراً. كان أبو زيد يعلم جيداً أن ذلك كان بالنسبة إلى جُمهوره من المظاهر «غير المعقولة» والمضحكة للدين. وضجت القاعة بالضحك. في الواقع، بالنسبة إلى كثيرين في مصر، موطن أبي زيد، فإن تلك الفتاوى تُثير الغضب أيضاً. ليس هذا صحيحاً فحسب بالنسبة إلى كثيرين من الطبقة الوسطى العليا المصرية الذين يرفضُون مواقف إجماعيةً من تقليد الشريعة،

---

(١١١) Sophia Rosenfeld, *Common Sense: A Political History* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2011).

(١١٢) "France and Islam: Fighting Fire with Fire," *The Economist* (11 February 2011), <http://www.economist.com/blogs/newsbook/2011/11/france-and-islam>, and "Pregnant Nun Ice Cream Advert Banned for "Mockery"," BBC.com, 14 September 2010, <http://ww.bbc.co.uk/news/uk-11300552>.

مثل اشتراط أن تغطي المرأة شعرها؛ بل وينطبق أيضاً على كثير من المسلمين المحافظين المتحمسين الذين وُلدوا من صحوة الإخوان المسلمين بعد الستينيات، والذين غالباً ما ينظرون إلى عُلماء الأزهر على أنهم مخيبون للآمال من الناحية السياسية، فمثل تلك الفتاوى «سطحية عظيمة وإلغاء للعقل»(١١٣).

ولكن بعيداً عن هذه الأوساط، ما الذي كان «غيرَ معقولٍ» حقّاً في الفتوى التي سخِر منها نصر أبو زيد؟ إن العالم الذي أصدرها لم يُلح على المسألة بأكثر من نصيحة كاتب عمود عُشاق بُرج الجوزاء، كما أنه لم يفرض أي شرط على المرأة السائلة أو قيد حُريتها بأي شكل من الأشكال. كانت فتواه مُقتصرةً على درجة «المستحب» من الأحكام الشرعية. الخطأ الوحيد في الفتوى أنها طبقت الدين حيث لا يوافق البعض. ولكن إذا كان من «غير المعقول» أن يُجلب الدين إلى مثل هذه الأمُور العادية، فإن ذنب الإسلام إذاً أنه أعمق كثيراً من بعض الركود الحديث. وبعيداً عن التاريخ الإسلامي حيث يمكن للأدلة النصية أن تأخذنا، فقد تصور العلماء الشريعة باعتبارها نظاماً كلياً وشاملاً، يمكن ويجب أن يحدد الحكم لأي فعل يمكن تصورُه. علاوةً على ذلك، فإذا كان الشقيقان التوأمان المثليان يبحثان عن مُساعدة عامة من كُتاب أعمدة المشورة بشأن القبول العام، فمن المستحيل معرفة الفائدة المحتملة حتى من أكثر التخمينات التي تبدو سخيفةً. فقد كان يُنظر إلى الإفتاء الافتراضي، وعلى وجه الخصوص في المذهب الحنفي، على أنه تدريب مُهمٌّ على التفكير الشرعي [الاجتهاد]. وحتى في زمن العصُور الوسطى كانت هُناك سُخرية من بعض الفقهاء تجاه الآخرين بسبب الافتراضات المستحيلة، مثل مسألة هل يجوز للفرد أن يُصلي وهو حامل حقيبةً مُمتلئةً بريح البطن؟ (أي هل تنقضُ طهارة الشخص)(١١٤). يواجه العلماء المسلمون اليوم السؤال الواقعي جداً والصادم عن كيف يمكن للأفراد ذوي حقائب ريح القولون، أن يستوفوا شروط شعائر الطهارة اللازمة للصلاة؟ من يستطيع التنبؤ بما سيستخدمه المستقبلُ من فتوى كان أبو زيد قد سخِر منها؟

---

(١١٣) محمد الباز، **دعاة في المنفى** (القاهرة: فارس، ٢٠٠٤)، ص١٥١ ـ ١٦٧ و١٨١.

(١١٤) للوقوف على مصدر ذلك، محمد بن صالح بن العثيمين، **الشرح الممتع على زاد المستقنع** (الرياض: دار ابن الجوزي، ٢٠٠٢)، ج ١، ص١٤٠.

التقليد المرشد(*): وظيفة ضروريةٌ ولكن مجحودة

لم يكن مارتن لوثر على الإطلاق مُزدرياً للتقليد الكاثوليكي كما يحبُّ خصومه أن يعتقدوا. لقد كان مُستاءً من مملكة الأنابيست في مونستر(**) كأي كاثوليكي، وفهم جيداً أن الجمهور يحتاج إلى الرعاة. فبعد جولة في الإبراشيات الجرمانية، حيث كانت قراءته للإنجيل تُعلم، حزن مارتن لوثر للجهل الذي واجهه. صاغ لوثر زوجاً من التعاليم الشفهية المسيحية المعيارية ليحدد تعاليم المسيح بوضُوح، وليرشد الجمهور في قراءتهم للكتاب المقدس (والذي تُرجم لاحقاً إلى الألمانية بوساطة مارتن لوثر نفسه). ولقد كان مُنزعجاً جداً من غطرسة الكثير ممن زعموا أنه بما أن النصوص المقدسة قد أصبحت الآن سهلة المنال، فلم يعد هناك مزيد من الحاجة إلى القساوسة والوعاظ. هُناك بعض المفارقة في القدرة على التنبؤ بالادعاء التالي؛ لقد قال مارتن لوثر موبخاً: «يجب على القساوسة والنبلاء على حد سواء ألا يتصوروا أنهم يعرفون كل شيء»، ولكن ينبغي أن يُدرس: **التعليم الكبير** Large Catechism له باستمرار، والذي كان «ملخصاً لجميع النصوص المقدسة»(١١٥).

جمع مُفتي مصر الشيخ علي جمعة مجموعةً قصيرةً من الفتاوى التي تُشبه «تعليماً كبيراً» جديداً: **البيان لما يشغل الأذهان**. كانت الفتاوى واضحةً، والإجابات كافيةً عن المسائل الشائكة بين المسلمين بشكل شائع في مصر، وقد طُبع الكتاب في شكل رخيص ورقي الغلاف بحجم الجيب. كان جمعة الموظف الحكومي المسؤول عن الصوت المعاصر للتقليد الحي الذي من خلاله يتفاعل الحاضر مع المصادر الموثوقة للدين. كان المتدرِّبون من رجال الدين يتوافدون عليه، ويحضرُ الأشخاص العاديون دُروسه مُنذ فترة

(*) جاء عنوان الفصل: the guide of tradition، ما يعني: مرشد ـ أو موجه ـ التقليد، والإضافة هاهنا معناها الفاعلية وليس المفعولية، أي: التقليد باعتباره مرشداً، كما تقول: داعي الإيمان. وخروجاً من احتمال اللبس، آثرت ترجمته كما في الأعلى (المترجم).

(**) هو تمرُّدٌ لطائفة مجددي العماد ـ التي سبق التعريف بها ـ إذ سعوا إلى تأسيس حكومة في مدينة مونستر الألمانية (المترجم).

(١١٥) Martin Luther, *The Large Catechism*, trans. F. Bente and W. H. T. Dau (Penn State Electronic Classics, 2000), pp. 4 and 7 <http:://www.blaine-grace-lutheran.org/sites/default/files/mllc.pdf>.

طويلة في الجامع الأزهر ومن قبل تعيينه؛ لأنه كان يساعدهم على فهم دينهم في الوقت الحاضر، ولأنه ألهمهم من خلال مزج بين أصالة الماضي مع المطالب التي لا يمكن تجنبُها في العصر الحديث. وعلى الرغم من أنه عُين من قبل نظام مبارك إلا أن جُمعة لم يكن في قلب النظام السياسي. إلا أنه في فضاء الحياة العامة المعرضة لخطر التقليد في مصر كانت أحكامه السياسية حتميةً. لا، ليست فوائد البنوك محرمةً؛ لأن العملة الورقية ليس لها قيمة مُتأصلة، ولا يمكن أن تخضع لأحكام الربا. وأشادت البنوك التقليدية بذلك. أعرب جميع المتخصصين في صناعة التمويل المالي الإسلامي تقريباً عن صدمتهم. نعم، سيتزوج النبيُّ محمد ﷺ مريم العذراء في السماء على أساس حديث صحيح يذكرُ هذا. كان ممثلو الأقباط غاضبين. وفوجئ المسلمون بمعرفة هذا الحديث(١١٦). دعا جمعة المصريين إلى البقاء في البيوت عند الاحتجاجات ضد مبارك عام (٢٠١١م). لقد انتقد بشدة بسبب عدم دعمه للثورة. عندما شكل الإخوان المسلمون وأنصار أول رئيس مُنتخب بطريقة ديمقراطية في مصر اعتصامات احتجاجاً على الانقلاب العسكري الذي أطاح به عام (٢٠١٣م)، دعاهم جمعة أيضاً إلى العودة إلى بُيوتهم. مرةً أخرى، كان قلقاً على سلامتهم. هلل له الكثير من المصريين. وأصيب العديد بالاشمئزاز. ومثل قرون من عُلماء أهل السنة قبله، دعم جمعة القادة العسكريين الأقوياء؛ لأن الاستقرار هو كل ما يُهم، وهو الشرط الذي لا يمكن الاستغناء عنه للحياة الدينية.

تمتعت الكثير من فتاوى جمعة المدرجة في الكتيب بدعم الإجماع بين العلماء عبر الطيف الأيديولوجي من الصوفية المرنين إلى السلفيين المحافظين، وحتى السكان بشكل عام. لا يجوز للنساء أن تؤم صلاة الجمعة، والعمل بالآراء الشاذة للعلماء القدامى الذين أباحوا ذلك كان لإهانة الأمة «في الأيام الأولى والمتأخرة». نعم، يجوز للمسلمين أن يتزاوروا ويتبادلوا الهدايا مع غير المسلمين. أجمعت كل مذاهب الفقه على أن النبي ﷺ قدم هدايا وتلقى هدايا من غير المسلمين، لذلك فإن فعل الأشياء نفسها اليوم عمل يستحق الثناء من تقليد السنة النبوية. سمح كبار

---

(١١٦) <http://www.coptreal.com/WShowSubject.aspx?SID = 31695>.

عُلماء الإسلام الكلاسيكي للمسلمين باستضافة غير المسلمين وزيارتهم، وكان من الجائز أن يُقال للمسيحيين المصريين: «كل عام وأنتم بخير» في الأعياد، كما يفعلُ المرء مع المسلمين[١١٧]. إلا أن كونه صوت الدولة الرسمي للتقليد، جعل وظيفته مجحودةً. لقد شرح جمعة يوماً لطلابه: «هناك بعض العلماء على دراية بالتقليد (التراث)، وهناك بعض يفهمون الواقع الحالي، لكن هناك القليلون جداً ممن يعرفون كيف يوفقون بين الإثنين معاً».

---

(١١٧) جمعة، **البيان لما يشغل الأذهان**، ص٥٧ ـ ٥٨.

الفصل السادس

الكذب على نبي الله

حتى في وسط هذا الزجاج الهائل، وفي خضمّ الطرُق السريعة المتعرجة في العاصمة الماليزية، فإنَّ الغاباتِ المورقة دائماً ما تكون في مُتناول اليد، والصخور ذات الأسطح المستطيلة تُظللها الزواحف وأشجار الجيجاوي jejawi الضخمة الشرسة. ونجد خارج المدينة في جندرامي Jenderami حزاماً طويلاً داكناً من الطريق المعبد حديثاً، يمهد المسار الهادئ بين تلال النخيل الأخضر والمحلات الراقية الموجودة على جانب الطريق.

نُزُلُ جندرامي هو نموذج للهدُوء والنظام وحسن الترتيب. لا تحتوي المدينة على مسجد نظيف ومجمع للمدارس الداخلية الرائعة ومساكن للطلاب فحسب؛ بل هي تشمل أيضاً سوبر ماركت وملجأً للأيتام وداراً للمسنين. لقد ظهر معهد النزُل pondok، أو مدرسة «النزُل» lodge في جنوب شرق آسيا خلال القرن السادس عشر. تلقى عُلماء «جاوان» Javan الإسلام عبر طُرق التجارة في المحيط الهندي في اليمن أو مكة، وبنوا مدارس في القرى والأماكن النائية وسط الأشجار في الغابات البعيدة. وتوافد عليهم الأطفال الذين كانوا يرغبون في طلب العلم، وسرعان ما لحقت بهم عائلاتهم. وأصبحت هذه النزُل قرى كاملةً تتمركز حول التعليم الإسلامي.

تمتد سلسلةُ الأسلاف التي تقفو أثر المعرفة المقدسة الصحيحة لنزُل جندرامي على طُول الطريق البحرية والمناطق الساحلية متعددة اللغات في العالم الإسلامي في المحيط الهندي، بسماتهم المميزة المدهشة، من الساورنغ(*)، والأكلات السريعة الرائعة التي لا تشتبه بغيرها، الموجودة في

(*) الساورنغ أو الصارون هو الزي المميز لكثير من شعوب الأرخبيل والملايو وجنوب شرق آسيا عموماً، وبعض نواح شرق اليمن وعمان، وشرق أفريقيا، وهو يشبه الرداء أو التنورة، ويلبسه الجنسان (المترجم).

الموانئ اليمنية كما في موانئ سُومطرة. تكشف الروابط القوية والتداخلات بين هذه الأراضي البعيدة عن نفسها في المظاهر الملتبسة، وملامح الوجه الناعمة المختلطة. وتسمع أحياناً كلمات مُستعارة وألفاظ دارجة هندية في دُول الخليج العربي، وكذلك باللغة العربية المرادفة في الملايو، ويشيع في القضايا المرفوعة بلا هوادة في محاكم سنغافورة أن يُقاضي أبناء العمُومة بعض أقاربهم لأجل التحكم في بعض مُمتلكات العائلة المتهاوية قُرب عدن.

وادي حضرموت هو القَلْبُ الرُّوحي لهذا العالَم. تتَّصِلُ نُزل جندرامي هناك بتُراثها العلمي والأيام التي قضاها العلماء فيها [حضرموت]. وحتى اليوم تُعتبر دائرة العلاقة حيويةً جداً بفضل زيارات العلماء والطلاب والاحتفالات الصوفية المشتركة، والتي تُعتبر بمثابة الحبل السري الذي يربط جنوب شرق آسيا بالقلب العربي الإسلامي. تُوضع سلسلة إسناد التقليد أمامك أثناء دُخولك إلى قاعة الاستقبال الرئيسة في جندرامي: حيث تُعلَّقُ عريضةٌ على الجدار تقود عينيْك إلى الصور الصغيرة لمشايخ الملايو، رجوعاً إلى صُور المشايخ المعاصرين الأوائل، في اليمن والحجاز، والأقدم في مصر وبغداد، وأخيراً عبر أربعة عشر قرناً: إلى المدينة ورسول الله ﷺ. وكما تُشير إحدى اللافتات البارزة، فإن هذا هُو: «إسناد معارف جندرامي في الفقه والتصوف». إنها أوراق اعتماد مُعلمي جندرامي، ومصدر بركة المدرسة، والجوهر الملموس للإيمان الذي يُوجه المؤمنين.

تنقل حافلةُ الزوار بين الطلاب المتحفِّظين والأرامل المسنّات العاملات حول فناء النزُل المركزي، من شركة النفط المملوكة للدولة في ماليزيا، بغرض الاستمتاع بالسلام والجو الروحي. لدى جندرامي مُتبرعون أثرياء. يُغرق إنتاج ماليزيا من البتروكيماويات وزيوت النخيل اقتصاد البلد بفائض سنوي وإن كان مُتفاوتاً. مراكز التسوق الضخمة في كوالالمبور قليلة النظير في الغرب، ومجالس الطعام الفسيحة في حجم ملاعب كُرة القدم، هي على قدر علمي فريدة في العالم.

وتعتبر ماليزيا من الدول الرائدة في مجال التمويل الإسلامي، والعمل على تدوير فائض الثروة بشكل فعال، وبطرق تُراعي القيُود الشرعية على الربا (الفائدة)، والغرر (المخاطرة المفرطة). لم يكن من المستغرب أن تجعل

مركزية الاهتمام الروتيني بالاقتصاد العالمي الحديث العثور على بديل إسلامي أمراً مرغوباً فيه جداً. نما التمويل الإسلامي إلى صناعة سنوية عالمية تبلغ ١,٣ تريليون مع ماليزيا كمحور مركزي. خُمس القطاع المصرفي في الدولة بالكامل مُتوافق مع الشريعة، وقد أصدرت نسبة أكثر من ٨٠ بالمئة من سندات الدين الإسلامية العالمية في (٢٠١٢م).

وبطبيعة الحال فإنَّ الالتزام الديني ليس موحَّداً. ومن الصعب مُقاربة عدد المسلمين الذين يطبقون أحكام الشريعة على التمويل الحديث، والتي هي محل خلاف كبير بدايةً. تأتي التقديرات الأخيرة بأن نسبةً تتراوح حول ١٢ بالمئة من المسلمين يستخدمون المنتجات المالية المتوافقة مع الشريعة الإسلامية، وأن نسبةً تقترب من ثُلثي المسلمين يرغبون فيها إذا كانت مُلائمةً[(١)].

كان إقناعُ المسلمين العاديين بحرمة التعامل مع الفوائد تحدِّياً دائماً أمام العلماء، ولكن ليس أكثر من الحكام المتلهفين إلى الاقتراض والتجار المؤثرين المتلهفين إلى الإقراض. في أواخر القرن الحادي عشر طرد السلطان السلجوقي في بغداد عالماً مشهوراً من المدينة لحثه جماهيره الكبيرة على الالتفات إلى حظر الشريعة للربا. بدا أنه يهدد الكثير من تُروس التجارة. وبحلول أواخر القرن السادس عشر، أقبلت المؤسسة الدينية العثمانية على قبول فرض الفوائد بانتظام. وعلى الرغم من المقاومة الشرسة من العلماء النقاويين، فإن زُملاءهم الأكثر براغماتيةً في الإدارة العثمانية أدركوا أن مثل هذه الممارسات أصبحت بمثابة النول الكبير الذي يربط خُيوط اقتصاد الإمبراطورية العثمانية. لقد سعوا فقط لمنع المعدلات الاستغلالية العالية[(٢)]. وحتى الآن لم تتوقف الحملة لإخماد الفوائد كُلياً،

---

(١) Johor Bahru, "Islamic Finance: Banking on the Ummah," *The Economist* (5 January 2013),
<http://www.economist.com/news/finance-and-economics/21569050-malaysia-leads-charge-islamic-finance-banking-ummah>, and "Islamic Finance: Calling the Faithful," *Economist* (7 December 2006),
<http://www.economist.com/node/8382406> (Last accessed August 2013).

(٢) عبد الرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي، **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، تحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، ١٨ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٢)، ج ١٧، ص٤. قفزت المعدلات في الإمبراطورية العثمانية من ١٠ بالمئة إلى ٢٠ بالمئة. انظر:
Suraiya Farooqhi [et al.], *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, Volume Two: 1600-1914* (Cambridge, MA Cambridge University Press, 1994), p. 492.

وما زال الكثير من الدعاة حتى اليوم يكررون على المؤمنين الإدانة الشديدة للربا في القرآن والأحاديث. يبدأ أحد رجال الدين الماليزيين المعاصرين كلمةً مُوجزةً عبر الإنترنت حول حُرمة الربا بحديث مُفزع: «الربا سبعون باباً، أدناها كالذي يقع على أُمه»[٣].

يصدم هذا الحديثُ المسلمين غالباً باعتباره غريباً؛ فكيف يمكن أن يكون الحصول على فائدة بنسبة ٥ بالمئة من حساب توفير هو بمثابة فعل جنسي غير طبيعي؟ يقدم بعض العلماء تفسيرات تؤكد أن الله هو الذي يحدد الوزن الأخلاقي للأفعال وليس الإنسان. قد تكون بعض أحكام القرآن والحديث غير خاضعة للعقل أحياناً، مثل تحريم القرآن للحم الخنزير، إذ لا يمكن للعقل البشري معرفته إذا لم يكن مدعوماً بالوحي. ويجادل عُلماء آخرون أن الربا القليل لا يبدو إلا خطيئةً صغيرةً بسبب أن الحياة اليومية تُخفف من الإحساس بالبوصلة الأخلاقية. وإذا أدركنا حقاً تأثير الفائدة المالية على المجتمع، فإننا سنرى أثرها الغادر بوضوح. ومع ذلك، فإنه مع إقصاء الوعي الروحي، نحن محجوبون عن حقيقة الله والطبيعة الحقيقية لأفعالنا بكفَنِ هذه الحياة الأرضية. وكل شيء سيُصبح عارياً يوم الحساب. وهنا يتحدث سيد نجيب العطاس، وهو أحد أشهر المفكرين والإصلاحيين الإسلاميين في ماليزيا، عن الضباب الذي يحجبُ رُؤيتَنا الأخلاقية، وعدم قُدرتنا على فهم الطبيعة الحقيقية لتصرفاتنا، أو حقائق الحياة الآخرة. ويستشهد بحديث عن النبي ﷺ: «الناس نِيَامُ، فإذا ماتوا انتبهوا».

الحقيقة، ما هي؟

من السِّمات المدهشة التي تجمع بين إسناد جندرامي إلى التقليد، والحديث الذي يُسوِّي بين الربا القليل وزنى المحارم، وكذلك الحديث عن النعاس الديني للبشر: أنه لا شيءَ منها «حقيقيٌّ» من الناحية الفنية. بعبارة أُخرى: لا يتطابق أي منها مع الواقع التاريخي الذي يدعي كلاهما أنه يُمثله. فالمدار المهم الذي يدور عليه إسناد جندرامي يعتمد على تلقي

---

(٣) M. Afifi al-Akiti, "Riba and Investing in Shares," < http://www.livingislam.org/maa/riba_e.html>.

الصوفي البصري أبي طالب المكي علم الفقه والتصوف من أُستاذه أبي بكر الشبلي، ناسك بغداد. لكن الإثنين لم يلتقيا قط، وانقطع إسناد علم المدرسة(٤). واعتبر الحديث الذي يساوي بين الربا وزنى المحارم على نطاق واسع من عُلماء الحديث حديثاً ضعيفاً، أو حتى موضوعاً بوضوح. والحديث الذي استشهد به العطاس، لم يقله النبي ﷺ على الإطلاق، بل بالأحرى الخليفة علي بن أبي طالب(٥).

ما الذي يعنيه أن شيئاً ما حقيقي أو قول الحق؟ إن حقيقة الأشياء بالنسبة إلى أرسطو والعوالم الفكرية التي أثر فيها بعمق، هي طبيعتها الذاتية [الماهوية]. وقول الصدق، كما يؤكد أرسطو في كتابه: **الميتافيزيقيا**، «أن تقول عما هو موجود إنه موجود، وعما هو غير موجود إنه غير موجود»؛ إنها القضية التي تتطابق مع الواقع الخارجي(٦). وقد سمى الفلاسفة الغربيون

---

(٤) يعتبر أحمد الغماري أن هذا الاتصال المزعوم في الإسناد غير محتمل إلى حد كبير. لقد توفي الشبلي في بغداد عام (٩٤٦م) حين كان المكي لا يزال في البصرة (في الواقع، كان لا يزال في مكة منذ عام ٩٤٠م). جاء وصف الخطيب البغدادي للنشاط العلمي لمكي محدوداً للغاية، ويوحي هجره اللاحق في بغداد بأنه لم يزرها إلا قبل وفاته بفترة وجيزة عام (٩٩٦م). وذكر المكي الحلقة التي تليه في الإسناد، الجنيد، وكذلك ارتباطه الأساسي بالجنيد وبأبي سعيد بن الأعرابي، مراراً في كتابه **قوت القلوب**، ولكنه لم يذكر الشبلي ولو مرة واحدة. انظر: أحمد بن الصديق الغماري، **البرهان الجلي في تحقيق انتساب الصوفية إلى علي**، تحقيق أحمد مرسي (القاهرة: مكتبة القاهرة، [د. ت.])، ص٤٤ ـ ٤٥؛ وأبو طالب محمد بن علي المكي، **قوت القلوب في معاملة المحبوب** (القاهرة: مطبعة الأنوار المحمدية، [١٩٨٥])، ج ١، ص١٦٥.

(٥) حول القول الذي نقله العطاس، انظر: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، تحقيق محمد وهبي سليمان وأسامة عمورة، ٥ ج (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٦)، ج ٤، ص٢٤٦٩ ـ ٢٤٧١. قال السبكي وزين الدين العراقي والألباني إنه لا أصل لهذا القول كحديث نبوي. انظر: محمد ناصر الدين الألباني، **سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة**، ١٤ ج، ط ٢ (الرياض: مكتبة المعارف، ٢٠٠٠ ـ ٢٠٠٥)، ج ١، ص٢١٩. وللمناقشة حول الحديث عن الربا، انظر: الملحق (٣).

(٦) Aristotle, *Metaphysics*, 1011b (Book Four).

قلت: عزوه القياسي: *Metaphysics*, 1011^{b} 26.

وفي النص المترجم القديم ورد كما يلي: «القول إن الهوية، ليست/أو الذي ليس، هو = كذب. والقول بأن الذي ليس هو = صدقاً» (كذا). انظر: أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، تحقيق موريس بويج اليسوعي (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٣٨)، مصورة عن دار المشرق، بيروت، ط ٥، ج ١، ص٤٤٩، سطر ٥ ـ ٦.

كذا ورد. وبقطع النظر عن عُجمة الترجمة الشديدة، فيبدو أن ثم سقطاً أيضاً في تتمة تعريف الصدق الذي هو قسيم الكذب بعد تعريف الأخير في أول الكلام. وأشبه أن يكون تمام النص، =

المعاصرون هذا المنظور السائد حول الحقيقة: «نظرية التطابق للحقيقة»(*). واعتمدت الحضارة الإسلامية التعريف الأرسطي للصدق تقريباً، كلمةً بكلمة. فالقضية الصادقة عند الأصوليين المسلمين هي «ما تُطابق الواقع»، وعلى النقيض فإن الكذب هو قضية «لا تُطابق الواقع».

لم يكن الواقعُ الذي يجب أن يتطابق معه كلامنا لكي يكون صادقاً موضع شك بالنسبة إلى أرسطو وورثته المسلمين والغربيين. فقد كان قابلاً للملاحظة بشكل واضح عبر الحواس، ويمكن فهمه بملكة العقل البشري. إلا أنه مع انهيار أركان الصرح الفلسفي الغربي القروسطي، واحداً تلو الآخر في عصر النهضة وبدايات عُصور الحداثة، وضع الفلاسفة مفاهيم جديدةً للحقيقة وكيف ينبغي التعبير عنها. فأخذ نيتشه، مُحطم الأيقونات الكبير، مطرقته تُجاه الادعاء الهش بأن اللغة لديها القدرة على تمثيل الواقع، مقوضاً ادعاءنا فهم الواقع. وبما أن اللغة ليست أكثر من اصطلاح مُخترع خلقته المجتمعات البشرية وأكدته لأجل مصلحتنا الخاصة، فقد أصرَّ على أن «الحقيقة» التي تدعي اللغةُ أنها تصفها، ليست أكثر من تواطؤ متفق عليه لخلق الأمل لأنواع غير منطقية من العالم الواسع. الحقيقة، كما كشف نيتشه، هي مجرد كذبة ضرورية - مخدرات - نحتاجها من أجل راحتنا

= إذا سرنا على عُجمة الترجمة: «والقول بأن الذي؛ هو، والذي ليس؛ ليس = صدق»، وليس لنصب «صدقاً» موضع على ذلك، فقد يكون خطأً، أو من تصرف الناسخ حسبه خبر ليس!

وبيين ذلك شرح ابن رشد للنص. قال ابن رشد في تفسير قوله: «فإن القول إن الهوية ليست، أو الذي ليس هو؛ كذباً (كذا!، والصواب بالرفع») = «يريد: وإذا تبين أن حد الصادق غير حد الكاذب: فإن الذي يقول فيما موجود إنه ليس بموجود هو كاذب، والذي يقول فيما ليس موجوداً إنه موجود: كاذب أيضاً. يريد: **والصادق من إيجاب أو سلب هو الذي يكون من خارج النفس على ما هو عليه في النفس**، والكاذب ضد ذلك». (**تفسير ما بعد الطبيعة**، ج ١، ص٤٥٥، سطر ١ ـ ٥).

والنص في الترجمة الإنكليزية المعتمدة واضح:

To say that what is is not, or that what is not is, is false; *but to say that what is is, and what is not is not, is true*. Aristotle, *Aristotle in 23 Volumes* translated by Hugh Tredennick (Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1933 [1989]), vols. 17-18. (المترجم).

(*) نظرية التطابق [أو التوافق] للحقيقة (Correspondence Theory of Truth): هي النظرية التي تعتبر مصداق الحقيقة هو ما يوافق الواقع ويطابقه، بحيث يوافق التصور الماصدق أو الواقع. وهي النموذج الأساسي والتقليدي في تعريف الحقيقة، بدءاً من أرسطو وصولاً إلى ديكارت وسبينوزا ولوك وهيوم، وحتى كانط وماركس، وهو الاتجاه الذي يناصره من الفلاسفة المعاصرين: راسل وفيتغنشتاين وبوبر وأوستن (المترجم).

وصحتنا العقلية. وفي نطاق كذبتنا العالمية العظيمة، فإن ما يعترض عليه الناس حقاً عندما يُدينون الأكاذيب البذيئة ليس الكذب في نفسه، بل هو فعل الغش، الادعاء المخادع أن شيئاً غير حقيقي هو حقيقي لأجل دوافع غير مُناسبة(٧).

وبما أنَّ الشعور بأن الواقع صناعة بشرية ذاتية قد اكتسب قبولاً مُتزايداً على مدى القرنين الماضيين، فقد صاغ بعض الفلاسفة ما أصبح يُعرف باسم: «نظرية التماسُك للحقيقة»(*)؛ والتي تعني أن القضايا أو المعتقدات تكون حقيقيةً عندما تتوافق مع نُظم الاعتقاد أو الرؤية الكونية. وعلى النقيض من «نظرية التطابق»، لا تتمسك «نظرية التماسُك» بالواقع الخارجي كمعيار للحقيقة. وبما أننا لا نستطيع الهرُوب من الطبيعة البديهية لمعتقداتنا الأساسية، والقيُود اللغوية، وحتى الذاتية، لإدراكنا الخاص؛ فلا يوجد دليل خارجي وموضوعي على أن شيئاً ما حقيقي. وإن الخلفيات الكثيرة التي نقارن ضدها ادعاءات الحقيقة، هي نفسها ليست أكثر من مجرد ادعاءات. فمهما تبدو الحقيقة الواضحة أو عميقة الجذُور، إذاً، فإن الضامن الوحيد لحقيقة أي ادعاء هو نظام أكبر من الادعاءات(٨). وإذا كان هذا النظام مبنياً على اعتقاد مُعين بحقيقة ميتافيزيقية لا حد لها، مثل الله والوحي، فإن أي شيء يتفق مع بنى هذا النظام يكون صحيحاً.

اقترح الفيلسوف الأمريكي وعالم النفس الرائد ويليام جيمس(*) نظرية

---

(٧) Friedrich Nietzsche, *Philosophy and Truth*, translated by Daniel Breazeale (New Jersey: Humanitarian Press, 1979), pp. 81 and 96.

(*) نظرية التماسك [أو الترابط] للحقيقة (Coherence Theory of Truth): هي النظرية التي تعرف الحقيقة على أنها تحققُ الاتساق الداخلي بين مجموعة محددة من الأحكام، سواء أكانت اعتقادية أم عملية، بغض النظر عن مدى تطابقها مع الواقع. وأغلب الاتجاهات التي تعتنق هذه النظرية هي الاتجاهات المثالية المطلقة، والبراغماتية، والتفكيكية ما بعد الحداثية. وتعزى النظرية إلى فيشته، وشليغل، وهيغل، وتعزوها بعض التأويلات إلى كانط أيضاً. أما الصياغة النهائية للنظرية فتعزى إلى هارولد يواكيم، ومن الفلاسفة المعاصرين نيكولاس ريشر (المترجم).

(٨) Donald Davidson, "A Coherence Theory of Truth and Knowledge," in: Alan R. Malachowski, ed., *Reading Rorty* (Oxford: Basil Blackwell, 1990), p. 123.

(*) ويليام جيمس (١٨٤٢ ـ ١٩١٠م): فيلسوف وعالم نفس أمريكي، له إسهامات في علم النفس الديني والتصوف، ويعد من مؤسسي الفلسفة البراغماتية. أبرز أعماله: **البراغماتية**، **وإرادة الاعتقاد** (المترجم).

الحقيقة التي يمكن اعتبارها أرضيةً مُتوسطةً. تُعرف هذه النظرية «بالنظرية البراغماتية»، وتتجنب التعريفات الدوغمائية للحقيقة لصالح شيء أكثر عمليةً. فالقضايا صحيحة عندما يعتقد الناس أنها صحيحة. وهذا مُقيد بالمسائل التجريبية بالتأكيد. إذ يصور المنهج البراغماتي الحقيقة على أنها المطابقة مع الواقع في المسائل المتعلقة بالعالم المادي. وأما من ناحية الأفكار أو المعتقدات أو المزاعم الميتافيزيقية، فإن الفرد يجد الحقيقة عندما يشعرُ أنها فكرة منطقية وتناسب واقعه الشخصي(٩). إن قول الحقيقة عن العالم الذي يمكن قياسهُ تجريبياً من حولنا، يعني وصفه كما هُو، ولكن الادعاءات حول الحقائق العليا تكون حقيقيةً إذا كانت تجلب للمتكلم العزاء.

الأكاذيب النبيلة والحقائق العميقة

عبَّرَ أحد الحاضرين المتخصصين في دراسة الحديث عن اعتراضه على نِسْبة سيد نجيب العطاس في المحاضرة التي ألقاها لقول عليٍّ: «الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا» إلى النبي ﷺ. أجاب العطاس: «لماذا لا ينبغي أن نستخدم هذا في حين أنه أصل مُهمٌّ في ديننا».

حتى أولئك الذين يعتقدون بكل إخلاص في «نظرية التطابق للحقيقة»، ويؤمنون أن الواقع الخارجي معيار الكلام الصادق؛ فإنهم يُواجهون مأزقاً. هل «الواقع» أُحادي البعد ولا يتكون إلا من الحقائق الظاهرية التي تشكل الأسطح الملموسة لعالمنا فقط، كما يعتقد الماديون مثل أرسطو؟ أم أن الواقع يمتلك عُمقاً وطبقات، وذو أبعاد أكثر عُمقاً للواقع الموجود وراء العالم المادي الذي نتصوره، كما كان يعتقد أفلاطون؟ هل كان العطاس يُسيء تمثيل [يشوه] الحقيقة ـ باعتبار الحقيقة الظاهرية ـ عندما نسب هذا القول إلى النبي محمد، أما أنه كان يستحضر الحقيقة بدقة ـ باعتبار الحقيقة العميقة ـ عندما وضع عبارةً حقيقيةً في نفسها على فم النبي الذي يُبجلهُ المسلمون باعتباره «الصادق المصدوق»؟

كيف يُجيب المرء عن هذا السؤال الذي يقول: كيف يحدد المرء

(٩) William James, "The Meaning of Truth," in: William James, *Pragmatism and Other Essays,* edited by Joseph Blau (New York: Washington Square Press, 1963), p. 133ff.

الكذب وينقل «الحقيقة» إلى الآخرين؟ فبينما يهرب إينياس(*) في شوارع طروادة المحترقة من المذبحة المروعة التي لا يمكن تحملُها التي يتعرض لها أبناء وطنه، يستدعي فيرجيل في: **الإنيادة** Aeneid معركة أم البطل، الإلهة أفروديت. تكشف أفروديت الحقيقة وراء زلزال الأحداث المروعة التي تجتاح طروادة. تنزاح الغيُوم بعيداً عن الإدراك، وللحظة يرى إينياس الإلهة نفسها تدمر المدينة العظيمة. يفهم الإرادة الإلهية خلف مُعاناته الإنسانية.

إذاً، ما الوصف الأفضل للواقع، أهو الحقيقة الظاهرة أم الحقائق العميقة وراءها؟ هل تُخدم أحداث الماضي بصورة أفضل من قبل مؤرخ يروي الحقائق، أم من قبل شاعر ملحمي ينقل حقائق أعمق؟ يطرح شاعر عصر النهضة بترارك السؤال، وهو يتأمل في مشهد فيرجيل: «بهذه الطريقة تبقى الحقيقة في روايات الشعراء، ويمكن أن يدركها المرء متألقةً من خلال شقوق أفكارهم»(١٠).

إن النموذج الأصلي لتقديم الحقيقة العميقة على حساب الكذب الظاهري هو «الكذب النبيل»، الذي وصفه أفلاطون في **الجمهورية**. يرسم لنا أفلاطون، متحدثاً من خلال تجسيده الرمزي لسقراط، خطته للوضع المثالي للدولة، إذ تتحقق العدالة وتسود عبر أداء كل عُضو من أعضاء جسد المجتمع وظيفته المناسبة. ستتكون هذه الدولة المثالية من ثلاث طبقات لأداء المهمات المختلفة، حيث ينتقل الأطفال من طبقة إلى أُخرى إذا كانوا أكثر مُلاءمةً لها من الطبقة التي وُلدوا فيها. سيقبلون أداء مهماتهم من دون اعتراض، لأنهم سيخبرون بـ«كذبة نبيلة» في سن مبكرة. إنها أسطورة تعلم أن الناس في الأصل ينبتُون من الأرض. ومزجت الآلهة بعضهم بالذهب والبعض الآخر بالفضة، وأخيراً مُزج بعضهم بالرصاص أو النحاس في المجموعة الأخيرة. وإذا لم يوضع كل شخص ضمن طبقته، فإن الأسطورة تحذر من أن الانهيار سيضرب الدولة (**الجمهورية**، 414-15:III).

(*) زعيم طروادة، والسلف الأسطوري للرومان، وابن أنشيس وأفروديت؛ وعندما سقطت طروادة في يد اليونانيين، هرب وتجول في البلدان لسنوات حتى وصل إلى إيطاليا، وقد رويت قصته في العمل الخالد لفيرجيل: **الإنيادة** (المترجم).

(١٠) Francesco Petrarch, *The Secret*, translated by William H. Draper (London: Chatto and Windus, 1911), p. 83.

لطالما مرَّ الكذبُ عبر المسالك الحضارية لأجل أغراضٍ نبيلة. يضم النص البوذي **ماهايانا** *Mahayana* المعروف **بلوتس سوترا** Lotus Sutra ـ الذي يرجع تاريخه إلى أوائل القرن الثالث الميلادي ـ «الوسائل الماهرة» لجهاز التعليم، أو يشكل تعاليم بوذا بما يُناسب كل جُمهور، حتى إن انحرف أحياناً عن قُيود الممارسات البوذية. تحكي **لوتس سوترا** عن الرجل الغني الذي يشتعل منزله، ولكن أطفاله لاهون في اللعب بشدة عن إجابة صُراخه عليهم لإخلاء المنزل. وفي نهاية المطاف تمكن الرجلُ من إخراجهم من خلال وعدهم بهدايا جميلة. هرولوا خارج المنزل بسرعة، ودون علمهم: أُنقذوا من النار. ولكنهم وجدوا أن والدهم قد كذب بشأن الهدايا. ومن ثم، وبدلاً من الهدايا الثمينة الموعودة، يُعطي كل واحد منهم هديةً أكثر من رائعة: عربةً بُرتقاليةً يجرها ثور أبيض. في الحكاية الرمزية **للوتس سوترا**، كان البيت المحترق هو سجن الرغبة، وكانت الهدايا الزائفة تعاليم بوذا التي تجلب الأطفال إلى عالم التنوير. كان ربط التعاليم البوذية بالأكاذيب أمراً محفوفاً بالأخلاقية، ومع ذلك فقد كان هناك جدل بين معلمي البوذية الأوائل حول ما إذا كان الوالد قد قال كذباً. وقد خلصوا إلى أنه لم يرتكب أي إثم. كانت كذبةً نبيلةً. تماماً مثل السعي إلى العدالة المدنية في **الجمهورية**، كان التنوير هو الهدف في التقليد البوذي في **الماهايانا**. وكما هي الحال مع أفلاطون، كانت هُناك درجة من المرونة في الوسائل المستخدمة لتحقيق ذلك[(١١)].

كانت كذبَةُ أفلاطون النبيلة، والحكاية الرمزية **للوتس سوترا** حول البيت المحترق أكاذيب، وهي حرفيّاً تحريفٌ للواقع. لم تُولد البشرية من الأرض، ولم تُمزج بالمعادن. ولم تكن هُناك ألعاب للأطفال خارج المنزل، كما وصف الأب. ولكن على غرار «حكايات الشعراء» عند بترارك، فإن كليهما كان صحيحاً كمجاز. لا يولد جميع الناس بمواهب مُتكافئة، بحيث يمكن القول إن بعضهم مصنوع من معدن أفضل من الآخرين وأكثر

(١١) John W. Schroeder, *Skillful Means: The Heart of Buddhist Compassion* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2001), p. 15; Michael Pye, *Skilful Means: A Concept in Mahayana Buddhism* (London: Duckworth, 1978), pp. 37-38, and *The Lotus Sutra,* translated by Burton Watson (New York: Colombia University Press, 1993), p. 65ff.

مُلاءمةً لمهمات معينة. وقد مُنح الأطفال هديةً أكبر بكثير من مُجرد ألعاب.

تتطلب هذه الأكاذيب النبيلة أكثر من مجرد مفهوم للحقيقة والواقع لتسويغها. فهي لا تنفصل عن رؤية المجتمع التي تفترض أن قيادة النخبة تمتلك الحكمة الفائقة والسلطة. لا يُطلق على كذبة أفلاطون أنها «نبيلة» لأن مقاصد الفيلسوف كانت ببساطة جديرةً بالثناء. ففي اليونانية هي «نبيلة» (noble) = *gennaion* بمعنى كونها كذبةً «حسيبةً [نسيبةً]»، وليدة سُلالة أرستقراطية. إن المخ لجسم أفلاطون السياسي هو طبقة الأوصياء، الفلاسفة الحقيقيون (عشاق الحكمة)، الذين وصلوا إلى الحكمة، ومثلهم مثل إينيس، فقد كانوا يرون ما وراء حجاب العالم المادي. للفيلسوف ما يسوغ كذبه على رعاياه لأنه يعلم أن ذلك في مصلحتهم الخاصة. وبالمثل، يُوصف بوذا كطبيب يعرف كيف ومتى يُصرف العلاج. وكالأطباء الذين يخدعون المرضى ليتناولوا الدواء، يجوز للفيلسوف أو المعلم المستنير أن ينخرط في الكذب لأنه غير ضار بالمقارنة بالخير العظيم المتحقق. للكذب النبيل ما يسوغه لأنه يعمل ويستخدم من قبل أولئك الذي يعرفون كيف يستخدمونه.

لقد كتب ابنُ رُشدٍ شُروحاً ثمينةً على أعمال أفلاطون وأرسطو عندما لم يكن مشغولاً بعمله كقاض شرعي في قُرطبة، أو في كتابة أدلةٍ في الفقه الإسلامي. كتب ابن رُشد مُناقِشاً **الجمهورية** وفكرة الكذب النبيل: «لا يوجد مشرِّعٌ لا يستعمل حكايات خياليةً؛ لأن هذا ضروري للجماهير كي يحصِّلوا السعادة»[(١٢)]. لقد اعتقد ابن رُشد، كما نموذجه الفلسفي أرسطو، أنه يجب

(١٢) Abu al-Walid Muhammad Ibn Rushd, *Averroes' Commentary on Plato's Republic,* translated by E. I. J. Rosenthal (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1956), p. 129, and Charles Butterworth, "Philosophy, Ethics and Virtuous Rule: A Study of Averroes' Commentary on Plato's Republic," *Cairo Papers in Social Science*, vol. 9, no. 1 (1986).

قلت: هذا النص: «**تلخيص السياسة**» لابن رشد مفقود في اللغة العربية، ولكن بقيت منه ترجمة عبرية. فترجم الكتاب إلى العربية مرتين، الأولى بعنوان **تلخيص السياسة**، تُرجمت عبر: الإنكليزية عن اللاتينية عن العبرية. والثانية بعنوان **الضروري في السياسة**، وهي مترجمة عن العبرية مباشرة. والنص المنقول هنا ورد على النحو الآتي في الترجمتين العربيتين: «لا يوجد واضع للدساتير إلا ويلجأ إلى الحكايات الوهمية لأنها ضرورية كيما يبلغوا السعادة». انظر: أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد، **تلخيص السياسة**، ترجمة حسن مجيد العبيدي وفاطمة كاظم الذهبي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٨)، ص٨٩. «وليس هناك واضع ناموس لا يستعمل القصص المخترعة لأنها ضرورية للعامة في تحصيل السعادة». انظر: أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد، **الضروري في السياسة** =

التعاملُ مع الجماهير المختلفة بأنواع مختلفة من الأدلة أو طُرق الحجاج. فعندما يتعلق الأمر بالعامة، فيجب على العلماء مُخاطبتهم بالخطابة الإقناعية لا بالطرق البرهانية للحقيقة أو الحجج المعقدة. وبهذه الطريقة يمكن حثهم على ما يُساعدهم وتجنيبهم ما يضرهُم[١٣].

ولم يكن الرجُل الذي سيقدِّسه العالم اللاتيني كأفيروس Averroes ـ ابن رشد ـ هو العالم المسلم الأول الذي يتبنى هذا النموذجَ الأرسطي لمجموعة متدرجة من الأدلة، أو النموذج الأفلاطوني لطبقة الأوصياء. فمنذ فترة طويلة ترجع إلى الشافعي، كان العلماء يعتبرون أنفسهم «مصطفين»، ومهمتهم اجترار تفاصيل الشريعة والعقيدة واستمدادها من أجل الإرشاد المناسب لـ«العوام»، الذين كان واجبهم الوحيد هو اتباعهم، أي العلماء. ففي ظل الجدل العاصف الذي شهده عُلماء الدين حول مذاهب الفقه والعقيدة، كانت رؤيتهم للجماهير متجانسةً: «ليس للعامي مذهب»، ولم يكن معنى هذا أنه لا يتبع نظام أي مذهب من مذاهب الفقه، ولكن معناه أن العوام ليسوا مُؤهلين حتى للتفكير في الإسلام على مُستوى المدارس الفكرية المتناقضة. فقد كانوا يتبعون ببساطة المذهب الذي يعلمه العلماء المحليون.

إنَّ الأعمالَ المبكِّرة للفقه والعقيدة مُفْعَمَةٌ بالمقولة: «أُمِرْنَا أن نكلِّم الناسَ على قَدْرِ عقولهم»[١٤]. وقد أمر النبي ﷺ أحد أصحابه ألا يخبر العامة أن الله لن يُدخل النار من يشهد أنه لا إله إلا الله وأن محمَّداً رسول الله. وأعرب عن خشيته من أن هذا الضمان قد يشجع أتباعه على التراخي في العمل. ويشير العالم ابن حجر في القرن الخامس العشر، في شرحه النموذجي **لصحيح البخاري**، إلى أن الامتناع عن إخبار العامة بأي حديث قد يضلل المستمعين بظاهره، إلى القول ببدعة، أو يحض على الخروج على الدولة؛ أمر مطلوب[١٥].

= (**مختصر كتاب السياسة لأفلاطون**)، ترجمه عن العبرية أحمد شحلان (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨)، ص٩١ (المترجم).

(١٣) Abu al-Walid Muhammad Ibn Rushd, *The Book of the Decisive Treatise*, translated by Charles Butterworth (Provo, UT: Brigham Young University Press, 2001), p. 201.

(١٤) شمس الدين عبد الرحمن السخاوي، **المقاصد الحسنة**، تحقيق محمد عثمان الخشت (بيروت: دار الكتاب العربي، ٢٠٠٤)، ص١٠٢ ـ ١٠٣.

(١٥) **صحيح البخاري**: كتاب العلم، باب من خص بالعلم قوماً دون قوم كراهية ألا يفهموا؛ =

العلماء كأوصياء

في نص من القرن السادس عشر حول سير الأولياء، «يحكى» أن الصوفي المصري البارز عبد الغفار القوصي كان يأكلُ اليقطين ذات مرة، وعندما قال لابنه: «كان رسول الله ﷺ يُحب اليقطين»، قال الابن: «ما هذا إلا قذارة!»، فسل الأب سيفه وضرب عُنق ولده؛ لقد «قدم غرض الشارع على ثمرة فُؤاده»، كما يخلصُ إليه العالم الذي كتب سيرة القوصي(١٦). ولم يكن كاتب سيرة القوصي، وهو نفسه فقيه كبير وصوفي، على يقين من أن هذا التوبيخ الدرامي بسبب وضع الحديث قد وقع حقاً(*). ولكن على أية حال فقد كانت قصةً مُذهلةً لا تترك أي غُموض في ذهن القارئ بشأن الخطيئة الفظيعة المتمثلة في «الكذب على نبي الله».

لقد اعتبر الكذب، وحتى الكذب النبيل، خطيئةً غليظةً في الإسلام السني. وقد عارض العلماء ذلك منذ الأيام الأولى للمجتمع المسلم. كانت هناك بالتأكيد بعض الحالات التي يُباح فيها الكذب، بل يُستحب، ولكن حدد النبي ﷺ ذلك في حديث مشهور: «لا يحل الكذب إلا في ثلاث: يُحَدِّثُ الرجلُ امرأته ليرضيها، والكذب في الحرب، والكذب ليصلح بين الناس»(١٧). كانت هذه نافذةً ضيقةً جداً، ومع ذلك فقد خُصِّص كتابٌ في القرن التاسع لإدانة الكذب، بما في ذلك الحديث الذي نهى فيه النبي ﷺ - مع الاحترام الواجب **للوتس سوترا** - عن خداع الأطفال بالوعد

= **صحيح مسلم**: كتاب الإيمان، باب من لقي الله بالإيمان. انظر: شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، تحقيق عبد العزيز بن عبد الله بن باز ومحمد فؤاد عبد الباقي، ١٦ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧)، ج ١، ص٣٠٠.

(١٦) عبد الوهاب بن أحمد الشعراني، **الطبقات الكبرى، أو: لواقح الأنوار في طبقات الأخيار**، تحقيق سليمان الصالح (بيروت: دار المعرفة، ٢٠٠٥)، ص٢٣٥. **قلت**: والمذكور أعلاه هو تعليق الشعراني على القصة (المترجم).

(*) **قلت**: ثمة التباس هاهنا. لقد وردت القصة في أصل كتابنا وفيها أن الابن قال لأبيه: إن النبي كان يحب اليقطين، فغضب الأب وتكلم الكلمة المذكورة وضرب عنق ابنه. ومن ثم يبني مؤلفنا على ذلك أن سبب ضرب عنق الولد هو الكذب على النبي أو وضع الحديث. وإذا رجعنا إلى القصة لدى الشعراني فإنها كما أثبتناها أعلاه، فالأب هو الذي ذكر لابنه حب النبي لليقطين بمناسبة أكل الأب لليقطين، ويبدو أن الابن كان يشمئز من اليقطين فقال الكلمة المذكورة أعلاه فقتله أبوه. فسبب قتل الأب لابنه على ذلك هو سوء أدب الابن في العبارة مع طعام يحبه النبي. فلينتبه إلى ذلك (المترجم).

(١٧) **جامع الترمذي**، كتاب البر والصلة، باب ما جاء في إصلاح ذات البين.

الزائف[١٨]. لقد كان هذا النفور من الكذب يرجع في جزء كبير منه إلى تقديس الصحة والحفاظ على الحقيقة التي تغلغلت في علم نقد الحديث لدى أهل السنة. وكان الحديث الأكثر روايةً [تواتراً] هو التحذير الرهيب من النبي ﷺ: «من كذب علي مُتعمداً فليتبوأ مقعده من النار». أصبح هذا شعار الثقافة العلمية السنية. وعندما توفي أكبر عالم حديث في بغداد في القرن الحادي عشر، ضج الحشد الضخم من المعزين المرافقين لجثمانه إلى المقبرة، مرددين: «افسحوا الطريق، هذا الذي كان يذب عن النبي ﷺ الكذب»[*]. ورفض عُلماء السنة على مر العصور ومن دُون استثناء التزوير المتعمد للأحاديث، حتى إن كان لأسباب وجيهة.

إذا كان وضع «القضايا التي تُخالف الواقع» ممنوعاً في الإسلام، فإن التحدث بالحقيقة قد يكون مَرِناً، ويتركُ العديد من الأفق مفتوحةً للوسائل الماهرة. لقد قبل عُلماء المسلمين التعميم والإغفال والصياغة الإبداعية كأدوات للبيداغوغيا والخطابة. استشهد عالم مصري معاصر في علم الحديث بقول مأثور مشهور تبناه العلماء: «لكل مقام مقال»، ليعترف لي بشكل خاص: «إذا جاءني شخص عادي في الشارع، وسألني عما إذا كان هُناك خطأ في **الصحيحين**: البخاري ومسلم، لأخبرته أنه لا يوجد». ويواصل: «ولكن فيما بين العلماء، نُقر جميعاً بأن الكتابين فيهما أخطاء، فلا يوجد كتاب كامل إلا كتاب الله».

والأهم من ذلك، فقد رتب علم نقد الحديث لدى أهل السنة صحة ما يُنسب إلى النبي ﷺ على طُول الطيف. وكانت المرتبة العليا للأحاديث هي «ما رُوي على نطاق واسع وانتشر» (المتواتر)، وهي رواية ثابتة جيداً، بحيث لا يمكن أن تكون مُزورةً [موضوعةً]. ويعقبُ هذا مرتبة: (الصحيح)، وهي مرتبة العديد من الأحاديث في مجموعات الحديث السنية القانونية. وعلى الطرف الآخر لهذا الطيف الأحاديث (الضعيفة)، تلك التي تُروى بأسانيد مُنقطعة، أو شواهد قليلة، أو/وتروى عن رواة غير موثوقين. وأخيراً كانت هناك الأحاديث المزورة التي لا أصل لها (الموضوع). وقد أقر العلماء بأن

---

(١٨) أبو بكر عبد الله بن محمد بن عبيد بن أبي الدنيا، **كتاب الصمت وآداب اللسان**، تحقيق نجم عبد الرحمن خلف (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٦)، ص٥١١ ـ ٥١٢.

(*) المشار إليه هو الخطيب البغدادي (المترجم).

استخدام الأحاديث المكذوبة بشكل صارخ كدليل على أي شيء محظور. ولكن كان الأمر مُختلفاً فيما يتعلق بالأحاديث التي صُنفت على أنها مجرد «ضعيفة». وعلى الرغم من أن ناقد الحديث قد لا يجد أسانيد صحيحةً لرواية تُثبت أن محمداً ﷺ قد قال هذه الكلمات بخصوصها، إلا أن هذا كان عدم دليل أكثر من كونه دليلاً على العدم. ربما يكون النبي ﷺ قد قال هذه العبارة ولكن جميع السبُل إليها قد ضاعت. وكما لاحظ قاضي لشبونة وعالم الحديث المبدع في القرن الحادي عشر ابن عبد البر أن هناك كثيراً من الأحاديث التي تُروى بأسانيد ضعيفة، ولكن معناها صحيح.

وغالباً ما حافظ العلماءُ الذين درَسوا الحديث دراسةً مكثّفةً على معايير أكثر صرامةً في صنعتهم. لقد جلسوا طويلاً مُكبين على مجلدات الروايات، يتتبعون ويقيمون التفاصيل الدقيقة للكلمات المنسوبة إلى محمد ﷺ. أصر هؤلاء العلماء الملتزمون على مر القرون على أن الحفاظ على إرث النبي ﷺ بصيغته الحقيقية يعني فحسب إرفاق العبارة النبيلة: «قال رسول الله ﷺ: . . .» إلى عبارات بأسانيد روايات موثوقة.

وأما بالنسبة إلى العلماء الآخرين: كالفُقهاء الذين يستخرجون تفاصيلَ الأحكام الغامضة، والأئمة المحليين الذين يعتلون المنابر لإلقاء خُطب الجمعة، أو الصوفية الذين يصفون لقاءاتهم الروحية مع الله؛ فإن صرامةً أقل ستفي بالغرض. وحتى نموذج التمسك بالسنة الصحيحة، أحمد بن حنبل، قد أدرج المئات من الأحاديث الضعيفة في **مُسنده** الضخم؛ لأنه كان يعتقد أنها قد تُفيد في قضية شرعية، أو تُعين المسلمين في الآداب[19]. وبحلول القرن الحادي عشر أصبح من الأمور الروتينية للعلماء تضمين مجموعاتهم الحديثية (والتي تملأ ١٨٠ مجلداً مطبوعاً اليوم) عدداً لا يُحصى من الأحاديث الموضوعة، مُعتذرين عن ذلك بإعلانهم أنهم ذكروا أسانيد روايات تلك الأحاديث كلها في كُتبهم. وقالوا إنهم فعلوا ذلك مُجتهدين، وتركوا للقارئ الخبير كل الأدلة اللازمة للحكم على الحديث. أما الفقهاء الذين يعلقون الشروح الفقهية، أو الوعاظ الذين يذكرون جماعةً ما، فإنهم سيستحضرون سُلطة النبي ﷺ مع الأحاديث الضعيفة من خلال تقديمها بشكل غامض،

---

(١٩) المكي، **قوت القلوب في معاملة المحبوب**، ج ١، ص١٧٧ ـ ١٧٨.

على أنه «ذكر عن النبي ﷺ أنه قال: . . .»، أو: «روي عن النبي ﷺ أنه قال: . . .»؛ وهي طُرقُ الاستشهاد التي اعترف بها في كُتب علم الحديث للإشارة إلى عدم اليقين بشأن مرتبة الحديث. وعلى هذا النحو جاءت صيغة الحكاية القصيرة المبالغ فيها عن القوصي. فإنه «يقال»، كما كتب كاتب ترجمته، إن العالم الصوفي قطع رأس ابنه بسبب الكذب على رسول الله. جرى تجنبُ صحة الرواية بدقة، واستشهد بالقصة، وتم الهدف.

إن الفائدة التي تقدمها الأحاديث الضعيفة المصممة بصورة مُناسبة للخطب العامة قد جعلت من الصعب جداً مُقاومتها. وكان الوعاظ والدعاة الذين يحتلون المساجد هم الأكثر استخداماً لها، مما أثار غضب العلماء الأوسع علماً. كان أحمد بن حنبل مُمزقاً بين رفض الوعاظ وتقديره للأثر الإيجابي الذي يمكن أن يكون لهم. لقد قال ذات مرة: «ما أنفعهم للعامة وإن كان عامة ما يتحدثون به كذباً». وقد يؤدي انخفاض المستوى العلمي للذين يُديرون مساجد الأحياء المحلية إلى استعمال كُتيبات مُعبأة سلفاً بالأحاديث الموضوعة، والتي تكون معدةً خصوصاً للمواعظ. يتكون أحد هذه الكتب ذات الشعبية المستديمة من أربعين حديثاً، يُفترض أنها مأخوذة من خُطب الجمعة للنبي ﷺ، تتضمن أحاديث رُوحيةً مُبتذلةً مثل الحديث الذي يقول: «أيها الناس الدنيا دار بلاء ومنزل قُلعة وعناء، قد نزعت عنها نُفوس السعداء، وانتزعت بالكره من أيدي الأشقياء»[٢٠]. وفي بعض الأحيان كُشف الوضاع الورع. لقد كان غُلام خليل من الأولياء الصوفيين الورعين المبجلين في بغداد، وكان محبوباً جداً لدرجة أنه عندما توفي عام (٨٨٩م) أغلقت أسواق المدينة حداداً. إلا أنه في مرة حين سُئل عن بعض الأحاديث المشكوك فيها التي يرويها عن العمل الصالح[*]، أجاب قائلاً: «وضعناها لنرقق بها قُلوب العامة»[٢١].

ومع ازدهار التصوف في القرن الثالث عشر، دخل استخدامُ

---

(٢٠) محمد بن علي الموصلي بن ودعان، **الأربعون الودعانية الموضوعة**، تحقيق علي حسن عبد الحميد (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٦)، ص٤٧.

(*) قال له أبو عبد الله النهاوندي: «ما هذه الرقائق التي تحدث بها؟» (المترجم).

(٢١) شمس الدين أبو عبد الله الذهبي، **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، تحقيق علي محمد البجاوي، ٤ ج (بيروت: دار المعارف، [د. ت.])، ج ١، ص١٤١.

الأحاديث الضعيفة والتي لا أصلَ لها مرحلةً باروكية baroque(*). لم يعد التزويرُ الفاضح مطلوباً. ففي غياب دليل الإسناد، يمكن لعلماء الاتجاه الصوفي أن يدَّعوا صحة الأحاديث التي لا يمكن تصديقها بالكلية من خلال وسائل أكثر جلالةً. فقد أعلن الصوفي النموذجي ابن عربي أنه قادر على التحقق بنفسه من الأحاديث التي لا تتضمن أسانيد رواية من أي نوع بالاعتماد على «الكشف»، أو الإلهام من الله، وهو الأمر الذي أخذ مكان المزيد من الأدلة الأرضية. فقد كان رجلُ دين مُحترم يُناقش صحة حديث، قبل أن يُقاطعه أحد تلاميذه من الدراويش(**) قائلاً: «هذا الحديث باطل؟!». أوضح الدرويش أنه عرف ذلك لأنه كان يرى النبي ﷺ في هذه اللحظة يقف على كتف رجل الدين مُشيراً إلى رَفْضِ الحديث[٢٢]. وحتى في العصور المتأخرة، في بواكير القرن العشرين، تلقَّى الصوفيون الإحيائيون، مثل المغربي عبد الكبير الكتاني (ت ١٩١٠)، الأوراد الصوفية الجديدة عن النبي ﷺ مُباشرةً في لقاءات المنامات أو حتى في رؤيا اليقظة.

لا يمكن أن يؤثر تصحيح الأحاديث عن طريق «الكشف» من حيث المبدأ على واجبات القانون المقدس ومحظوراته، كحال الرجل الذي ادعى أن النبي ﷺ قد ظهر له في المنام ومنحه إعفاءات ضريبية(***). ومع ذلك فإن هذا المبدأ غالباً ما يكون مُحتجباً في ظل الثقافة الإيمانية العاطفية التي صبغت الفضاء الديني الذي يعيش فيه أغلب المسلمين من المغرب إلى الهند. ففي القرن الرابع عشر صادف باحث مصري مشهور حديثاً يحذر من

(*) هو نمط بصري انتشر في الفنون الغربية في القرن الثامن عشر، يعتمد على الزخارف الكثيفة غير المعقولة، الأمر الذي اعتبر مضاداً للعقلانية التي هي أبرز سمات عصر التنوير في الغرب. فمقصود المؤلف هنا أن ذلك الاستعمال دخل مرحلة مبتذلة أو غير معقلنة وخرافية (المترجم).

(**) الوارد في لفظ الحكاية في مصدرها أن ولياً حضر عند فقيه، ثم ساق تلك الحكاية، فليس فيه أنه تلميذه، كما أن نقل الولي إلى الدرويش يتضمن مفارقة دلالية واضحة (المترجم).

(٢٢) شهاب الدين أبو العباس أحمد بن حجر الهيتمي، **الفتاوى الحديثية**، تحقيق محمد عبد الرحمن المرعشلي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٩٨)، ص٣٩١.

(***) هي القصة التي ورد ذكرها في الفصل السابق، وكان بطلها العز بن عبد السلام الذي رفض ذلك الإعفاء (المترجم).

تقليم الأظفار يوم الأربعاء لأن ذلك يسبب الجذام. صدم الحديث الباحث باعتباره غريباً. وعندما بحث إسناده خلص إلى أنه لا يمكن الاعتماد عليه بلا ريب. وعقب أن قلم أظفاره يوم الأربعاء استيقظ في الصباح التالي مُصاباً بالجذام. وعندما ظهر النبي ﷺ لرجل الدين المريض في منام، قال له الباحث إنه حلل الحديث وخلص إلى أنه ضعيف. قال النبي: «لقد كان يكفيك أنك سمعتَه». تاب العالِمُ وشفي بمعجزة[٢٣]. وخلال دراسة عالم صوفي مغربي ملتزم بمنهج أكثر انضباطاً في الأحاديث في جامع الأزهر في القاهرة في العشرينيات من القرن العشرين، وجد نفسه يتلقى أعذاراً من كبار العلماء، بمن في ذلك شيخ طريقته الصوفية، عندما كان يُنبههم إلى الوفرة الكبيرة من الأحاديث الضعيفة والموضوعة التي تتخلل كتاباتهم ودروسهم. لقد «اتفق العلماء على أن المقصود من رواية الحديث هو العمل به، سواء كان صحيحاً أو موضوعاً»، هكذا أجاب أحد كبار العلماء بشكل خاطئ، مما دفع المغربي الشاب إلى الرد[*] بأنه لم يتغاض أي عالم سُني عن الكذب على النبي ﷺ[٢٤].

تركَّزت التقوى الدينية الإسلامية منذ القرن الثالث عشر، وسواء في القاهرة أم دلهي، حول تبجيل الأولياء الصوفيين الأحياء، والتجمع حول أضرحة الراحلين منهم، وبصورة أشد: تبجيل النبي محمد ﷺ على أنه حقيقة كونية أكثر من كونه إنساناً عادياً. ومن المفارقات أنه في أثناء الاحتفال بمحمد ﷺ نفسه، بلغ التساهلُ في نسبة الأحاديث الموضوعة إليه ذروته. كان النبي ﷺ قد قال: «أنا سيد ولد آدم»، كما أمر القرآن المسلمين أن «يصلوا ويسلموا تسليماً» باستمرار على الرجل الذي كان خير «قدوة حسنة».

---

(٢٣) Jonathan Brown, "Did the Prophet Say it or Not?: The Literal, Historical and Effective Truth of Hadiths in Sunni Islam," *Journal of the American Oriental Society*, vol. 129, no. 2 (2009), p. 280.

(*) نص ما قاله الغماري مجيباً فتح الله بن أبي بكر البناني: «فقلت: لم يقل هذا أحد من العلماء، وإنما يحكونه عن الكرامية المبتدعة، وإنما يجوزون العمل بالضعيف في فضائل الأعمال خاصة» (المترجم).

(٢٤) أحمد بن الصديق الغماري، **البحر العميق في مرويات ابن الصديق**، ٢ ج (القاهرة: دار الكتبي، ٢٠٠٧)، ج ١، ص٢٢٧ ـ ٢٢٨ و٢٩٠. العالمان السائلان هما أحمد الرفاعي الطهطاوي، وفتح الله البناني.

ووفقاً للفكر الصوفي لابن عربي وغيره من الصوفية فقد كان محمد ﷺ أبعد بكثير من كونه كائناً أرضياً. ففيما وراء حياته الفانية، لقد كان حقيقةً سرمديةً، وانعكاساً مثالياً للوحدة الإلهية العجيبة. وبحلول القرن الخامس عشر، أصبح التأملُ في شخص النبي ﷺ وشمائله محوراً للحب الصوفي والدين الشعبي، وأصبح التوسلُ بالصلاة عليه النشاط التعبدي الأساسي للأفراد والجماعات. وهكذا كان حب النبي ﷺ مُنتشراً ومؤثراً، لدرجة أنه في مصر في القرن الثامن عشر كان كتاب بعنوان «**دلائل الخيرات**»، الذي تضمَّن نظاماً أسبوعياً من قصائد مديح النبي ﷺ والصلوات عليه، من أكثر الكُتُب التي يملكها الكثيرون بعد القرآن(٢٥). وإلى اليوم هُناك كتب كُتبت للقراءة العامة، وقصائد تُغنى في مدح النبي محمد ﷺ، تُوجد في كل مكان أثناء الاحتفال بالمولد النبوي في مُدن وادي النيل المصرية وفي القرى الزراعية الخضراء في الدلتا.

تمتلئ هذه الكتبُ والقصائدُ بالأحاديث والأوصاف التي تتصِلُ بكمال محمد ﷺ. ومن بين ما يقربُ من الخمسة والعشرين حديثاً في مقدمة كتاب «**دلائل الخيرات**»، التي تقدم مجموعةً مُختارةً تصف فضائل الصلاة على محمد ﷺ وثوابها، ثمة خمسة أحاديث لا تُعد «ضعيفةً» فحسب (وهو حُكم قد يختلف حوله العلماء في كثير من الأحيان)، بل إنها لا يمكن تعقبها [تخريجها] تماماً أيضاً، وغير معروفة في أي مجموعة من مجموعات الحديث، أو حتى في فهارس الأحاديث الموضوعة. تقول إحدى هذه الروايات التي لا أصل لها إن النبي ﷺ قال إنه ما من مُسلم يُصلي على الرسول في أي وقت إلا ويخلقُ الله من صلاته تلك طائراً يحلق عبر البر والبحر، «له سبعون ألف جناح، في كل جناح سبعون ألف ريشة، في كل ريشة سبعون ألف وجه، في كل وجه سبعون ألف فم، في كل فم سبعون ألف لسان يسبح الله تعالى بسبعين ألف لُغة، ويكتبُ الله له ثواب ذلك كله»(٢٦).

(٢٥) Nelly Hanna, *In Praise of Books: A Cultural History of Cairo's Middle Class, Sixteenth to the Eighteenth Century* (Syracuse: Syracuse University Press, 2003), p. 95.

(٢٦) Muhammad bin Sulayman Al-Jazuli, *Guide to Goodness*, Translated by Andrey (Hassan) Rosowsky, 2nd ed. (Chicago, IL: Kazi, 2006), p. 12. =

وقد يتغلب الحب العميق للنبي ﷺ في بعض الأحيان على تردد حتى أكثر العلماء إدراكاً. فمنذ عصر ابن عربي، ظهر في عدد من الأعمال الصوفية الحديث الذي يتعلق بمكانة النبي ﷺ، ويقول فيه للصحابي جابر: «أول ما خلق الله نور نبيك يا جابر»، الذي يُثبت أن محمداً ﷺ كان النورَ الأزلي الذي سبق خلق العالم. ومع ذلك، فحتى هؤلاء النقاد من القرون الوسطى المعروفون بتساهلهم لم يجدوا أي دليل على أن النبي ﷺ قد قال ذلك. وعلى الرغم من ذلك فقد استمر الاعتقاد في صحته، وبخاصة بين عُلماء الصوفية. زعم بعضهم أن حديث جابر قد ثبت في مجموعة حديثية كُتبت في صنعاء في اليمن في بواكير القرن التاسع **[مصنف عبد الرزاق]**، ولكن تلك الصفحات المهمة من الكتاب قد فُقدت. سافر المغربي الصوفي الشاب الذي صحح استخدام شُيوخه للأحاديث الموضوعة إلى صنعاء ليبحث عن الصفحات المفقودة، ولكن دُون جدوى، وكتب شقيقه الأصغر لاحقاً مُصنفاً نهائياً عن كذب هذا الحديث. ومع ذلك، فقد زعم أحد الباحثين المسلمين في دبي، عام (٢٠٠٥م)، أنه استلم قطعةً مُهترئةً من كتاب قديم من زميل هندي كان قد صادفها في مكتبة مخطوطات مغمورة. ونشرت هذه القطعة ـ مشحونةً بالأخطاء التاريخية، ومكتوبةً بالأسلوب الهندي الحديث للكتابة العربية؛ في ظُروف مُريبة، ليواجه الدليلَ المفقود مُنذ فترة طويلة على حديث جابر ـ الشكوكَ شبه الإجماعية بين عُلماء أهل السنة. وعندما طُلب من الناشرِ إصدار القطعة المخطوطة القديمة المفترَضة للدراسة العلمية الحديثة، ادَّعى أنها فُقدت في حريق[٢٧].

إغراءات الضرورة(*): استخدام الأحاديث الضعيفة في الإسلام السُّني

ذاتَ مرَّةٍ، تعرَّض وجه السيدة مونتاغو ذات الجمال المرغوب للنُدوب

= حكمي على الحديث مأخوذ من نص السخاوي إن هذا الحديث منكر، أو ليس له أصل على الإطلاق. انظر: شمس الدين عبد الرحمن السخاوي، **القول البديع في الصلاة على النبي الشفيع** (الجيزة: دار الريان، [د. ت.])، ص١٠٩ وما بعدها.

(٢٧) محمد زياد التكلة، **مجموع في كشف حقيقة الجزء المفقود المزعوم من مصنف عبد الرزاق** (الرياض: دار المحدث، ٢٠٠٧)، ص٦٩ وما بعدها. أحد أشهر العلماء المتأخرين الذين نقلوا هذا الحديث [عن عبد الرزاق]. انظر: ابن حجر الهيتمي، **الفتاوى الحديثية**، ص٨٥ و٣٨٠.

(*) استعمل المؤلف عبارة: appealing to the flesh، التي تعني حرفياً: إغراء اللحم أو الجسد، =

بسبب الجدري في الوقت الذي بدأت فيه رحلاتها عام (١٧١٧م). كتبت عاكسةً بتعجب الروائع الفنية الكلاسيكية التي رأتها في نابولي وفلورنسا؛ أنه لا يمكن أن توصل أي رسالة منزلية روعة وجه تمثال أو مظهره. إن الصورة التي تستحضرها الكلمات لا يمكن أن تقدم «فكرةً حقيقيةً: فهي تُرضي الخيال فقط بوهم رائع، إلى أن يُرى الشيء الحقيقي...». كانت السيدة مونتاغو النشيطة فِكرياً، إضافةً إلى كونها صاحبةَ أسلوب شهير في كتابة النثر ومُغرمةً بعلوم نيوتن الحديثة، تُصاحب زوجها في منصبه الدبلوماسي في إسطنبول. وإلى جانب مجموعة رائعة من الملاحظات حول المجتمع العثماني، فقد أدخلت مُمارستها المنقذة للحياة للتلقيح ضد الجدري إلى بريطانيا عند عودتها[٢٨].

لو كان معاصِرُها جيامباتيستا فيكو Giambattista Vico قد التقى السيدةَ مونتاغو، لكان اعترف لنفسِه بشكل مُناسب أنه مُعجب باكتشافاتها العلمية، وبالشكل المتجدد «للحقائق» في عالمها الجديد المعاصر. ولكنه كان على إدراك تام بأنه، مُنذ ظهور الأساطير بين الشعوب القديمة، كانت القصص الحقيقية في كثير من الأحيان هي التي جعلت معنًى للعالم، حتى إن لم ترق إلى الحقائق في وقت لاحق. لم يستطع أُستاذ البلاغة أن يُصادق على الدعوة الجديدة لإعادة تشكيل الأخلاق، واللغة، والتعليم، من خلال العدسة العلمية نفسها للرياضيات والقياس. كان عالم التجربة الإنسانية هائلاً ومحاطاً بالغمُوض في مستنقعات الثقافات التي ابتدعها الإنسان بدرجة أكبر من أن يجري قياسها بدقة. كان الشعر، وليس النثر القاحل، هو اللغة الأصيلة للإنسان. والاحتمالات البديهية للحياة النشيطة هي أفضل موجه لها. والخطب البلاغية، وليس الصيغ الجافة الدقيقة، هي لحظاتها الأكثر إقناعاً.

أعرب فيكو في الخطاب الافتتاحي أمام جامعة نابولي عام (١٧٠٨م)

= والذي يشير في الأدبيات المسيحية إلى تجربة إبليس ليسوع في البرّية أربعين يوماً، ثم لما جاع قال له إبليس: «إن كنت ابنَ الله فقل أن تصير هذه الحجارة خبزاً؟ فأجاب وقال: مكتوب: ليس بالخبز وحده يحيا الإنسان، بل بكل كلمة تخرج من فم الله» (متى ٤ : ١ ـ ٤). فإغراء اللحم أو الجسد، أي إغراء المسيح باعتبار الجسد وحاجاته. وهذا الإطلاق يشير إلى معنى الضرورة عموماً، كما أثبتُّه أعلاه (المترجم).

(٢٨) Mary Wortley Montagu, *Letters* (New York: Everyman's Library, 1906), p. 300 (Florence, 1740).

عن رفضه. ففي خطابه العام، لاحظ أن المتحمسين لفلسفة ديكارت الرياضية يفترضون أنه لا شيء يؤثر في الجمهور مثل الحقيقة المنطقية. وفي حين قد يكون الحكماء مُقتنعين بذلك، فقد عارض فيكو؛ إذ إن «الكثرة، الحشد» هم في النهاية مدفوعون بـ«خيالاتهم الجسدية»، وإغراءاتهم الشهوانية، نحو مخاوفهم ورغباتهم. وإذا كان الفلاسفة «الحديثون» يتعطشون للحقيقة، فمن الأفضل حالاً بالنسبة إليهم أن يتشاوروا مع «مخترعي النماذج» من الشعراء، بدلاً من المراجعة الباردة للحقائق المرصودة بالملاحظة التجريبية. فإنهم سيجدون [في هذه النماذج] «أسمى إدراك للواقع». يفسر هذا بالتأكيد لماذا تسامح الوثنيون القدماء في أثينا وروما مع الشعراء الذين تفننوا في كتابة الأساطير المتقنة والحكايات المخترعة عن الآلهة والأبطال. لقد شجعوا ذلك لأنه كان يعني «أن الجماهير كانت مُشبعةً بآراء مُفعمة بالمبالغة عن قُوة آلهتهم». فقط فرض حُكام اليونان وروما الدقة والتفاصيل المضبوطة فيما يتعلق بالطقوس والقرابين، التي كانت المظاهر العلنية والملموسة للدين. ومن ثم فإنهم لم يكونوا يُعاقبون إلا على الانحراف عن الحقائق الظاهرة(٢٩).

وبقَدْرِ ما يمكن للدليل النصي أن يأخُذَنا رُجوعاً إلى الحضارة الإسلامية، فقد فهم العلماء موقف فيكو جيداً. فكما أكد ابن رشد، ومن قبله أرسطو، فإن الخطابة هي الأداة التي يستخدمها المصطفى لتوجيه الجماهير إلى ما ينفعهم وصرفهم بعيداً عما يضرهم. فلإثناء الجماهير عن خطيئة كالربا: ما الذي يُخجل في لي إعادة التقويم على نحو أكثر من [ما فعله] نبي الله نفسه كي تُحط مرتبة تحصيل الفائدة [الربا] عن فُجور المرء بأمه؟ وعلى النقيض الإيجابي، فقد يجد إمام مسجد مُرهق، وربما ليس بليغاً كما كان يأمل في وقت ما، فائدةً كبيرةً في كتاب يتضمن أربعين قولاً وعظياً، كل خطبة منها مصقولة ومغلفة بسلطة رسول الله.

كان أحدُ أنواع الحديث التي وجد العلماءُ أنها نافعة في هذا الصدد هي أحاديث (الترغيب والترهيب). وهي التي تصف المكافآت العظيمة التي

(٢٩) Giambattista Vico, *On the Study Methods of Our Time*, translated by Elio Gianturco (New York: Bobbs-Merrill, 1965), pp. 38 and 43-45.

يترقبها المؤمنون في الآخرة لأداء بعض الأعمال، مثل صلاة النافلة، أو التي تحذر بدلاً من ذلك من العقُوبات المروعة في النار نتيجةً للتجاوزات. كان هذا النوع أيضاً مليئاً بالوضع والمواد المشكوك في صحتها.

وغالباً ما استشهد العلماء بتسويغ البناء على الأحاديث الضعيفة، أو نشرها بجلاء لأجل الوعظ أو الإنذار، بحديث النبي ﷺ الذي وعد فيه «من بلغه عن الله (ونبيه) شيء فيه فضيلة فأخذ به إيماناً به، ورجاء ثوابه، أعطاه الله ذلك، وإن لم يكن كذلك». ومن المفارقات أن ذلك الحديث نفسه الذي استندوا إليه مشكوك في أصله[٣٠]. ومع ذلك، فإن الدفاع المتواصل عن استخدام الأحاديث الضعيفة لم يكن مُبرراً على الإطلاق. فإلى حد ما، كان ذلك بياناً بسيطاً حول تفريق العلماء بين مناطق دينهم التي تستلزم نظاماً صارماً من الدقة، والأخرى التي يمكن أن يقلص فيها هذا النظام أعماله. التفت ابن حنبل إلى كلمات أحد شُيوخه عندما قال: «إذا روينا عن النبي ﷺ في الحلال والحرام والأحكام، شددنا في الأسانيد

(٣٠) الحديث مروي عن جابر؛ أبو بكر الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد**، دراسة وتحقيق مصطفى عبد القادر عطا، ١٤ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧)، ج ٨، ص٢٩٣؛ أبو عمر يوسف بن عبد البر، **جامع بيان العلم وفضله**، ٢ ج (القاهرة: دار الطباعة المنيرية، [د. ت.])، ج ١، ص٢٢؛ شيرويه بن شهردار الديلمي، **فردوس الأخبار**، تحقيق سعيد بسيوني زغلول، ٦ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٦)، ج ٣، ص٥٥٩ - ٥٦٠. يعتبر الحديث ضعيفاً، أو موضوعاً، أو لا أصل له عند العلماء، من ابن الجوزي وابن حجر إلى الألباني. انظر: عبد الرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي، **كتاب الموضوعات**، تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان، ٣ ج (المدينة: المكتبة السلفية، ١٩٦٦ - ١٩٦٨)، ج ١، ص٢٥٨، وج ٣، ص١٥٣؛ السخاوي، **المقاصد الحسنة**، ص٣٤٨ و٤١١؛ ملا علي القاري، **الأسرار المرفوعة**، ص٢٨٢ و٣٢٢ - ٣٢٤؛ والألباني، **سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة**، ج ١، ص٦٤٧ وما بعدها. استشهد ابن تيمية بالحديث في مجموع فتاويه من دون أن يشير إلى أي خلل فيه، وحكم عليه تلميذه ابن مفلح أنه حسن. ودافع ابن ناصر الدين أيضاً عن صحته. انظر: محمد بن عبد الله بن ناصر الدين الدمشقي، **الترجيح لحديث صلاة التسابيح**، تحقيق محمود ممدوح (بيروت: دار البشائر، ١٩٨٥)، ص٣١ وما بعدها؛ وتقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **مجموعة الفتاوى**، تحقيق سيد حسن العفاني وخيري سعيد، ٣٥ ج (القاهرة: المكتبة التوفيقية، [د. ت.])، ج ١٨، ص٤٦؛ عبد الله محمد بن مفلح المقدسي، **الآداب الشرعية**، تحقيق شعيب الأرناؤوط [وآخرين]، ٣ ج (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٦)، ج ٢، ص٢٧٨ - ٢٧٩. أشار الغماري إلى أنه يحدث خلط دائماً بين هذا الحديث وحديث آخر ضعيف يبدو مشابهاً له في ظاهره، ولكنه مخالف له تماماً في المعنى، عن أنس عن النبي ﷺ: «من بلغه عن الله فضيلة فلم يصدق بها لم ينلها». انظر: جلال الدين السيوطي، **الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير**، ط ٢ (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤)، ص٥٢٠؛ وأحمد بن الصديق الغماري، **المداوي لعلل الجامع الصغير وشرحي المناوي**، ٦ ج (القاهرة: دار الكتبي، ١٩٩٦)، ج ٦، ص٢٣٣ - ٢٣٥.

وانتقدنا في الرجال؛ وإذا روينا في الفضائل والثواب والعقاب، سهلنا في الأسانيد وتسامحنا في الرجال». أيد هذا المبدأ عمالقة عُلماء أهل السنة، جيلاً بعد جيل، من النووي إلى السيوطي، ومن قاضي المحكمة الشرعية العثمانية في بيروت إلى مؤسس أول كُلية إسلامية في أمريكا: بشرط ألا يكون الحديث مُزوراً [موضوعاً] بشكل واضح (وهو على أي حال حُكمٌ شخصي)؛ وأما الأحاديث الضعيفة فيمكن أن تُستخدم لوصف الوزن الأخلاقي للأفعال في عين الله، والثواب والعقاب بعد الموت. ومن الممكن أيضاً أن يُستشهد بها في الخطب وأن تُستحضر لغرس الأخلاق الحميدة. وكانت الأحاديث غير الصحيحة بين فُقهاء المذهب الحنفي كافيةً كدليل شرعي لتصنيف الأشياء على أنها «مندوبة» أو «مكروهة».

استشعر بعضُ العلماء وجودَ تناقُضٍ بين هذه الاستراتيجية والاستنكار السني المعلن لـ«الكذب على نبي الله». اقترح زُمرة من علماء الحديث الأكثر صرامةً في القرن الخامس عشر في القاهرة شرطاً يقول إنه لا يجوز استعمال حديث غير صحيح أو البناء عليه إلا إذا كان يتلاءم مع بعض المبادئ الثابتة في الشريعة. وأضافوا أنه يجب على الشخص الذي يسمعه ألا يصدق أنه صدر عن النبي ﷺ. ومع ذلك فلم تُبرز هذه الإجراءات سوى حالة النشاز في استخدام العلماء للأحاديث الضعيفة. فلماذا قد يتأثر بقال أُمي جاث أمام عمود أحد مساجد القاهرة بحديث سمعه في خُطبة جُمعة، بطريقة أو بأخرى، إذا كان لا يُصدق أن محمداً ﷺ قد قاله حقاً؟ أجاب عالم الحديث البارز في العاصمة في القرن الخامس عشر شمس الدين السخاوي عن هذه الاعتراضات بانسداد أكاديمي غير نمطي. جحد جوابه التناقض الجوهري بين تثمين العلماء لصحة النص نظرياً، واستخدامهم للنصوص المزيفة في الممارسة العملية. وأوضح: نحن نفترض أن من يستشهد أو يسمع أو يعمل بحديث غير صحيح، فإنه يعتقد فحسب أن الحديث «يحتمل مُطلقاً» أن يكون صحيحاً، وليس بالضرورة أن يُعزى كلمةً كلمةً إلى النبي ﷺ بيقين مُطلق(٣١).

---

(٣١) السخاوي، **المقاصد الحسنة**، ص٤١١.

قلت: عبارة السخاوي في **المقاصد الحسنة**: «وقد قال ابن عبد البر: إنهم يتساهلون في الحديث إذا كان من فضائل الأعمال. فإن قيل: كيف هذا مع اشتراطهم في جواز العمل بالضعيف عدم اعتقاد =

كان ذلك دفاعاً مُلتَوِياً وغير مُقنع. فحتى الغالبيةُ العظمى من الأحاديث التي صدق عليها عُلماء المسلمين باعتبارها (صحيحةً)، والتي ملأت صفحات مجموعات الأحاديث القانونية، وأدت دوراً جذرياً في تفسير الشريعة الإسلامية؛ لم يُحكم بصحتها بيقين مُطلق. لقد دمج عُلماء المسلمين في قرون مبكرة مجموعاتهم الحديثية مع النظام الأرسطي الأكبر في المعرفة، من خلال الإقرار ـ مع وُجود بضع عشرات من الاستثناءات المتواترة على نطاق واسع من الأحاديث ـ بأنه حتى الأحاديث المصنفة على أنها أحاديث صحيحة، لا تعدو أن تكون كلمات النبي ﷺ «بغالب الظن». لم تكن [تلك الأحاديث] تُروى على نطاق واسع بما فيه الكفاية كي تلبي معيار الفيلسوف لليقين. كيف يمكن لهذا المخطط نفسه أن يُستخدم كمسوغ للاعتداد بأحاديث «ضعيفة» لم يستطع أحد أن يزعم «ظنية» كونها من كلمات النبي ﷺ مُطلقاً؟ يوضح دفاع السخاوي الرقيق كيف أن حُراس الإرث النبوي الصحيح كانوا يصلون إلى أبعد الحدود لتسويغ استخدامهم المعتاد للأحاديث غير الصحيحة.

إذاً، لماذا ضلَّ طريقَهم رجالُ الدين الصارمون الذين اعتقدوا أن «الكذب على رسول الله» خطيئة مُهلكة؛ حتى الآن في منطقة رمادية بين الحقيقة والكذب؟ تكمنُ الإجابة، كما أقر فيكو في دراسته حول اليونان وروما القديمتين، في فهمهم لما يُشكل جوهر الدين. لقد حدد ابن حنبل أن الأحاديث التي تُؤسس أحكاماً تشريعيةً رئيسةً مثل «الفرض» أو «الحرام»، قد جرى التحققُ منها بدقة بالغة. كانت تفاصيل الصلاة وشروطها، وطقُوس الطهارة، والصيام، وعقُود الزواج، وتوزيع الإرث ـ هي الأُسُس والإطار لواجبات المسلمين تُجاه الله وتجاه بعضهم البعض. كانت الموضوعات الأخرى ذات أهمية ثانوية. اعتبر ابن حنبل وعلماء أهل السنة عبر أطياف الزمن والأمزجة أن الأخبار التي وردت حول التاريخ المبكر وغزوات مُجتمع محمد ﷺ غامضة للغاية ومنقولة بصورة لا يمكن الاعتماد عليها للوقُوف أمام الكثير من الانتقادات التاريخية. وفي النهاية، كانت هذه المادة محدودة

= ثبوته؟ قلنا: بحمله على ما صح مما ليس بقطعي حيث لم يكن صحيحاً في نفس الأمر، أو بحمله إن كان عاماً بحيث يشمل الضعيف على اعتقاده الثبوت من حيث إدراجه في العمومات لا من جهة السند» (المترجم). ومن الواضح أن المترجم ليس تعبيراً دقيقاً عن كلام السخاوي. . .

الاستخدام في فهم قانون الله. وعلى نحو مُشابه، كان الغموض في تفاصيل الأحاديث التي وصف فيها النبي ﷺ الصدمات والانتصارات التي من شأنها أن تحل على عالم البشر، وتجلب لهم خاتمة السوء الكئيبة المشوشة، والتي تلوح في المستقبل بدلاً من الماضي؛ كانت أيضاً خارج المناطق الأساسية للدين. وكذلك كان يُنظر بالمثل إلى الآثار التي أشاد فيها محمد ﷺ بفضائل أصحابه والأبطال المسلمين الأوائل، إذ إنها غير ضارة البتة حتى تستأهل النقد الجاد. فقد كان أحد دعائم الإسلام السني أن المسلمين الذين التقوا الرسول كانوا نماذج «عدُولاً» للممارسة الإسلامية. فكان من المسلم به أن الصحابة مُستحقون للثناء، ولذلك لم تكن تفاصيل فضائل كل واحد منهم ذات أهمية كبيرة. وأخيراً لا تشكل أحاديث الوعظ والإنذار، فضلاً عن تلك التي تدعو إلى الآداب والأخلاق الحميدة، تهديداً حتى إذا لم يكن من الممكن إثباتها في نهاية المطاف. وإن لم يجد عالم دليلاً على صحة حديث عن محمد ﷺ يتناول الثواب العظيم الذي ينتظر من يُعامل والديه بالرحمة والتقدير، فما الضرر الذي قد يقع من إطلاقه على الجمهور العام رغم ذلك؟ فقد أمر القرآن المسلمين بالفعل ببر الوالدين، فقد كان الواجب ثابتاً بصورة جيدة. فلم يكن ضرورياً، حتى في نظر عُلماء أهل السنة المستغرقين في «ذب الكذب عن رسول الله»، المطالبة بنقد صارم لتصحيح الأحاديث في الجوانب الهامشية من الآداب والوعظ والتاريخ ونهاية العالم. ساهمت الأحاديث المستخدمة في هذه الجوانب في تعزيز حقائق مُقررة بالفعل، أو تقديم تفاصيل مُفيدة، ولكنها ليست جوهريةً بالنسبة إلى الحياة الدينية.

عادة مألوفة: مساعدة الحقيقة في النصوص والتأريخ الغربييْن

اعتبر عُلماءُ أهل السنة عبر القرون وَضْعَ الحديث النبوي خطيئةً شنيعةً وغير سائغة. ولكنهم وفَّروا تسويغات نظريةً لممارسة عملية طويلة لنقل واستيعاب ونشر الأحاديث وغيرها من المواد، التي عرفوا إما أنها غير صحيحة بوضوح، أو مُلفَّقة بالكامل. يبدو هذا تناقضاً صارخاً لدرجة أنه من المغري وصفه بالقصُور المعرفي في تقاليد العصُور الوسطى التي تفتقر إلى تطور الغرب والتراث اليوناني الروماني، الذي أنقذ الغرب من العصُور المظلمة.

ومع ذلك فإن التناقُضَ المتولد من التعارض بين الدقة والمنفعة ليس غريباً كما قد يعتقد المرء؛ فقد برز قرناً بعد قرن في التقاليد الغربية للدراسات الكتابية والكتابة التاريخية. فلم تعرف الدقةُ النصيةُ للكتاب المقدس مُحامِياً في القرن السادس عشر أكبر من ديسيديريوس إيرازموس Desiderius Erasmus، ولم ترتبط بعدو أكبر منه. فقد عمل على تنقيح نُسخة من العهد الجديد، لا تعتمد على الترجمة اللاتينية المستمدة من الكنيسة، بل على أقدم مخطوطات متوفرة للكتاب باللغة اليونانية الأصلية، فاكتشف إيرازموس اكتشافاً صادماً؛ فالآية الوحيدة التي تُشير صراحةً إلى عقيدة الثالوث (رسالة يوحنا الأولى: ٥: ٧) لم تكن جُزءاً أصيلاً من النص الكتابي. وكذلك اختارت النظرة الصليبية نفسها ضد التزييف التغاضي عن المشكلة نفسها في قضية ترك الكتاب المقدس للمرأة التي ارتكبت الزنى (من كان منكم بلا خطيئة فليرجمها، يوحنا ٨: ١ ـ ١١). عرف إيرازموس أن العديد من المخطوطات الأولى للعهد الجديد قد حرفت القصة أو افتقدتها بالكامل. وكان القديس جيروم قد خلص إلى أن القصة تفتقر إلى دليل، ورأى يوسابيوس أنها مُلفقة. إلا أن إيرازموس ضمن هذا القسم [في نسخته] لأنه يحمل رسالةً حسنةً. أقر إيرازموس، مثل أوريجانوس ويوسابيوس قبل أكثر من ألف عام، أن المؤشرات الأسلوبية قد تركت شكاً حول أن بولس لم يكن مؤلف الرسالة إلى العبرانيين كما كان يُعتقد على نطاق واسع. ولكن إيرازموس، مثل آباء الكنيسة أولئك، قد ضمن الرسالة في العهد الجديد لأنه حتى إن لم يكتبها بولس فإنها تُجسد رُوح تعاليمه[٣٢].

وضع هيرودوت، «أبو التاريخ» في التقليد الغربي، هدفي التخصص التاريخي: دراسة أسباب الصراعات الكبرى، والحفاظ على الأعمال الملحمية (kleos)[*] للبشر للأجيال اللاحقة. وقد أدرج تابعه المعاصر

---

(٣٢) Desiderius Erasmus: *Opera Omnia*, edited by Andrew J. Brown (Amsterdam: Elsevier, 2001), 6:2:96, and *Erasmus' Annotations on the New Testament: Galatians to the Apocalypse*, edited by Anne Reeve (Leiden: Brill, 1993), p. 735; Eusebius, *The History of the Church*, translated by G. A. Williamson; edited by Andrew Louth (New York: Penguin, 1989), p. 202, and Jeremy H. Bentley, *Humanists and Holy Writ: New Testament Scholarship in the Renaissance* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1983), p. 147.

(*) كلمة يونانية تشير إلى المجد أو الشهرة (المترجم).

إيسقراط Isocrates دراسة التاريخ في برنامجه لتدريب مُواطنين فاعلين وواعين، وسرعان ما أصبحت هذه هي المدرسة السائدة للتعليم الإغريقي. سيكون لهذا الاستخدام التربوي للماضي أثره الدائم على عمل المؤرخين الرومان، الذين كتبوا التاريخ أولاً وقبل أي شيء باعتباره «أفضل دواء للعقُول المريضة» كما عبر ليفي Livy. إن القراءة عن مثال من الماضي ستكون الرواية المعادلة للرومان وهم يحدقون في صُور الأقنعة الجنائزية لأسلافهم العظماء، التي أشار إليها المؤرخ الروماني سالوست Sallust على أنها كانت دائماً مصدر إلهام لأعمال بُطولية للأجيال الشابة(٣٣).

أكَّد المؤرخون الغربيون دائماً منذ عهد هيرودوت أن كتابه «التاريخ» هو محاولة علمية، تُعرف على أنها وصف وتفسير للأحداث الحقيقية التي حدثت في الماضي. قال أرسطو بوضوح إن الفرق بين كاتب التاريخ والشاعر هو أن كاتب التاريخ يعلق نفسه بالتفاصيل و«يرتبط بالأحداث الحقيقية»، في حين يغني الشاعر للأشياء الأكثر شُمولية، التي قد تكون حدثت أو لم تحدث بالفعل. وكتب شيشرون: «إن القانون الأول للتاريخ هو أنه لا يمكن للمؤلف أن يجرؤ على قول أي شيء سوى الحقيقة». لقد كان شيشرون يقتفي أثرَ بولبيوس Polybius المؤرخ الرائد في القرن الثاني قبل الميلاد، الذي أعلن أنه «إذا أُزيلت الحقيقة من التاريخ، فلن يتبقى إلا حكاية غير مُجدية». وقد شجب مؤرخاً سابقاً لإعادته صياغة خطاب قائد استناداً إلى «ما كان يعتقد أنه يجب عليه قوله» بدلاً من الالتزام بالحقيقة. وأكد عالم عصر النهضة الفرنسي جان بودان Jean Bodin في القرن السادس عشر في رسالته التأسيسية حول كيفية الكتابة في هذا النوع: «إذا كانت الرواية مكذوبةً، فإنه لا يجوز حتى تسميتها بالتاريخ»(٣٤).

(٣٣) Titus Livy, *The Early History of Rome*, translated by Aubrey de Selincourt (London: Penguin Books, 1960), p. 34, and Gaius Sallustius Crispus, *The Jugurthine War*, translated by S. A. Handford (New York: Penguin Classics, 1967), pp. 36-37.

(٣٤) Aristotle, *Poetics*, translated by Stephen Halliwell (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), pp. 60-61; Marcus Tullius Cicero, *De Oratore, Books I and II*, translated by E. W. Sutton (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1942), pp. 62-65; Polybius, *The Histories*, translated by Mortimer Chambers (New York: Washington Square Press, 1966), vol. I, p. 14, and vol. VII, 25a, and Jean Bodin, "Method for the Easy Comprehension of History," in: Peter Gay and Victor G. Wexler, eds., *Historians at Work II* (New York: Harper and Row, 1972), p. 70.

يتقاسَمُ قُرّاء التاريخ المحدَثون هذه المشاعر. إنهم لا ينتظرون أقل من التقيد الصادق بالحقيقة، أو على أقل تقدير الاعتراف الصادق بالجهل [بما حدث]. ولعل الشخص الأكثر تحديداً مع الكتابة التاريخية الحديثة هو الألماني ليوبولد فون رانك Leopold Von Ranke، فقد كتب أن المؤرخ «يسعى فقط لإظهار ما حدث بالفعل». فعندما يقرأ المطلع المعاصر خطاباً لشخصية تاريخية فإنه يتوقع أن هذا الخطاب نُقل إليه تماماً كما قيل في الواقع(٣٥).

ومع ذلك فإنَّ جميعَ هؤلاء المؤرخين العظماء في العصُور القديمة قد أخذوا حُريتَهم في نقل الحقائق إذا تطلبت المنفعة ذلك، ولاسيما في سرد الخطب التي لم تُسجل كلمةً كلمةً. فعلى الرغم من أنه يُعتبر أبا البحث الأرشيفي، فقد قدم ثاسيديدس Thucydides تحذيراً شهيراً في مقدمة كتابه: **الحرب البيلوبونيزية** Peloponnesian War. فبحسب اعترافه فإنه سيكون من الصعب جداً كتابة الخطب التي ضمها هذا الكتاب حرفياً، «لذلك كانت عادتي أن أجعل المتحدثين يقولون بحسب رأيي ما هو مطلوب منهم في مُناسبات مُختلفة». ومن المفارَقات أن تاريخ روما الخاص ببوليبيوس Polybius كان يتخلله نُسخ تفصيلية مُستحيلة من الخطب التي ألقاها الجنرالات قبل عُقود في حُقول المعركة النائية.

وعلاوةً على ذلك، فإذا كان المؤرخون القدامى ينظرُون إلى التاريخ أوّلاً وقبل كل شيء باعتباره مخزناً لنماذج الهداية، فإنهم قد يجدون أنفسهم ممزقين بين الدقة والتأثير. استخدم إيسقراط كتب هيرودوت وثوسيديدس Thucydides في تعليمه، ولكنه لم يكن مُهتماً بشأن صدق حقائقها أو دقتها. ما أهمه فقط تأثيرها وفعاليتها كنموذج أخلاقي. اعترف شيشرون باستثناء من «قانونه الأول في التاريخ» عندما أكد على حق الخطيب (الذي في يده كتابة التاريخ كما ينبغي بصورة صحيحة، بحسب اعتقاده) في الحصُول على ترخيص فني. فعند الإشارة إلى الماضي في الخطب أو الأحاديث الصغيرة، كتب شيشرون: «يمنح الخطباء الامتياز لتحريف التاريخ من أجل إضفاء

(٣٥) Leopold Von Ranke, *The Secret of World History: Selected Writings on the Art and Science of History*, edited by Roger Wines (New York: Fordham University Press, 1981), p. 58 (from von Ranke's introduction to his *History of the Latin and Teutonic Nations*).

مواقف أكثر على رواياتهم»[٣٦].

وقد جادل بعضُ عُلماءِ الكلاسيكيات المحدَثين أنَّ الشخصيات اللامعة في التأريخ الروماني ـ اليوناني، أمثال ليفي وبلوتارك، قد فهموا الحقيقة والمصداقية بشكل مُختلف عن الجمهور الحديث، إذ ركزوا أكثر على نقل القصة المطلوبة بشكل معقول، أكثر من اهتمامهم بمطابقتها لما حدث في الواقع. إلا أن باحثين، مثل سي بي آر بيلينغ C. B. R. Pelling، قد أظهروا أنهم أكثر شبهاً بالمؤرخين المعاصرين. فقد كان أعظم مؤرخي الحقبة الكلاسيكية عُموماً حريصين على المصادر والدقة والمصداقية. لقد ضلوا طريقهم إلى الخيال أو الأكاذيب، ليس في جوهر الحقائق التاريخية الكبرى، التي فهموها على أنها الصراعات السياسية والحروب والرجال العظماء الذين صنعوها، ولكن عند التعامُل مع الماضي البعيد أو الأسطوري («كل العصُور القديمة، بالطبع، غامضة»، كما خلص تاسيتوس Tacitus حول ما كمن في تاريخه البعيد)، أو عند عرض مادة تكميلية، تُلقي الضوء على شخصية تاريخية؛ لم يكن هناك مفر من الخيال[٣٧]. هل جعل الغني الرائع كراسوس Crassus صديقه الوحيد المسافر يُعيد العباءة التي سيقرضها له لرحلاته بمجرد وصوله إلى المنزل؟ ربما لا، ولكن لاحظ بلوتارك بوضوح أن هناك دليلاً قوياً على أن كراسوس كان بخيلاً إلى حد كبير، فقد قادته تلك الرسُوم إلى تأكيد هذه المعلومة. واعترف بلوتارك كيف شكك عدد من العلماء في صحة تبادل سولون Solon الشهير مع كرويسوس Croesus بسبب التباينات الزمنية. ولكنه نص على أن الحادثة شهيرة جداً، «وأنها مُتسقة مع شخصية سولون، وأنها مناسبة لحكمته وشهامته»؛ على الرغم من أنه لم يستطع تضمينها في أحداث حياته[٣٨]. كما يوضح بيلينغ Pelling، فإن المؤرخين وكاتبي السير الذاتية أمثال بلوتارك لم «يقدموا صورةً زائفةً، لكنهم ساعدوا فقط في إظهار

(٣٦) Thucydides, *The Peloponnesian War*, translated by John F. Finley (New York: Random House, 1951), p. 14; Costas M. Proussi, "The Orator: Isocrates," in: Paul Nash [et al.], *The Educated Man* (New York: John Wiley and Sons, 1965), p. 68, and Marcus Tullius Cicero, *Brutus*, translated by G. L. Hendrickson (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1952), p. 47.

(٣٧) Tacitus, *Annales*, vol. 6, p. 28.

(٣٨) Plutarch, *Lives I*, translated by Bernadotte Perrin (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1914) "Solon," xxvii.l.

الحقيقة قليلاً»[٣٩].

طالب فون رانك ونموذجُه الحديث للمؤرِّخ باعتباره يقدِّم سجلّاً للماضي، واقعياً في تأليفه، موضوعياً في تقويمه؛ بالتخلّي عن إغراء تفضيل المنفعة على الدقَّة. كتب فون رانك رافضاً بصورة قاطعة: «لقد عُيِّن التاريخ في مكتب الحكم على الماضي، وإرشاد الحاضر، لتعميم الفائدة في العصُور المستقبلية». لم يكن هذا هو العمل المناسب للمؤرخ من وجهة نظره. ومع ذلك، لم يكتف جمهور القراء الغربيين بتصفح قسم «التاريخ» في المكتبات أولاً وقبل كل شيء لتعلم دُروس الماضي (لئلا يُدانوا بتكرارها)، ولكن المؤرخين المحترفين استمروا في تلبية هذا الطلب.

ساهم الوعي في الأكاديمية الغربية منذ السبعينيات بأن المؤرخ يُعتبر دائماً جُزءاً من المجتمع - كشاعر ملحمي وواعظ - في دحض المطالبات بضرورة أن يقدم تاريخاً موضوعياً وحقيقةً تاريخيةً. كشف عُلماء التاريخ، مثل هايدن وايت Hayden White، كيف يبني المؤرخون رواياتهم طبقاً للموضوعات نفسها، سواء أكانت مأساةً أم تهكماً أم هجاءً أم فداءً، إلخ؛ وكيف يستخدمها رُواة أقل دقةً. اقترح هذا النوع من إعادة التقويم النقدي للتاريخ الغربي أن مفهوم الحقيقة المشتغل في هذا الأسلوب كان أقل من التطابق إلى حد بعيد لصالح التماسك. لم تكن هناك رواية تاريخية تتوافق مع ما حدث بالفعل. كان هناك فقط روايات، قيلت من منظورات، هي صحيحة فقط بقدر ما تتبناها الرؤية الكونية للمجتمعات التي روتها. يجادل المدافعون الأكثر تحفظاً وثقةً عن التاريخ كتخصص علمي، أنه مثل النظرية البراغماتية للحقيقة؛ إذ إن التفسير، وحتى العديد من مجالات الواقع، هي

---

(٣٩) C. B. R. Pelling, "Truth and Fiction in Plutarch's *Lives*," in: Donald A. Russell, ed., *Antonine Literature* (Oxford: Clarendon Press, 1990), pp. 32 and 36.

ولرؤية معاكسة، انظر: Arnaldo Momigliano, "Greek Historiography," *History and Theory* vol. 17, no. 1 (1978), pp. 1-28, and Christopher Gill, "Plato on Falsehood-Not Fiction," in: Christopher Gill and T. P. Wiseman, eds., *Lies and Fiction in the Ancient World* (Austin, TX: University of Texas Press, 1993), pp. 38-87.

ولمناقشة ممتازة تتفق مع بيلنغ (Pelling)؛ انظر: J. L. Moles, "Truth and Untruth in Herodotus and Thucydides," in: Gill and Wiseman, eds., Ibid., pp. 88-120.

نسبية؛ فإن هناك «أساساً واقعياً» للحقائق التاريخية التي لا يمكن إنكارها، مثل الفظائع النازية خلال الحرب العالمية الثانية، والتي لا يمكن إعلان زيفها ببساطة بسبب تغير المنظور[٤٠]. يجب أن يكون مثل هذا الأساس الصخري قائماً، لأن إنكاره سيكون له التأثير نفسه لإنكار واقع الإدراك العام للواقع الحسي لدينا: سيتركُنا عالقين وتائهين في آن واحد[٤١].

وفي حين يتجادل المؤرخون الأكاديميون حول إمكانية تقديم الماضي بشكل موضوعي ومدى الدقة التي يمكن لجماعة المؤرخين ادعاؤها، لا يزال هُناك توتر قديم بين الادعاء الضمني بتقديم الحقيقة في «التاريخ»، وتعديل الماضي لتسهيل روايته. لا يزال هذا التوترُ يُثقل كاهل مؤيدي الملحمة التاريخية في العصر الحديث. يستثمر الأمريكيون في فكرة أن «التاريخ» مسعى علمي، كما وصفه المؤرخ الفرنسي بول فين Paul Veyne، نحو «قصة صادقة، ولا شيء آخر»[٤٢]. ولكن مُشاهدي هوليوود يقبلون بصورة تلقائية الزخارف الخيالية في قضية نقل الحقيقة الواقعية، ناظرين في قَلْبِ القصة. تُقدم الانتقادات اللاذعة الميتاكريتيكية metacritical[*] في الحلقة الأخيرة من مسلسل HBO، من جون آدمز[**]، إيماءً نحو هذا التناقض. ففي الخاتمة يقف الرئيس السابق في مبنى الكابيتول، وهو يحدق في اللوحة العملاقة (والحقيقية) التي تصور توقيع إعلان الاستقلال. قد تكون اللوحة مُقنعةً، ولكن آدمز احتج: «إنه تاريخ سيئ للغاية!». لم يجتمع الموقعون مُطلقاً في غرفة واحدة في وقت واحد ليضعوا توقيعاتهم بهدُوء ونبل على تلك الوثيقة، كما تصور اللوحة. وعندما يُصر الفنان المذهل على حُقوقه الفنية، يوبخه آدمز: «لا تدع أجيالنا تُخدع بقصص خيالية تحت ستار بعض الروايات الشعرية أو الرسومية!»[٤٣].

---

(٤٠) Man Spitzer, *Historical Truth and Lies about the Past* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1996), p. 4.

(٤١) David Lowenthal, *The Past is a Foreign Country* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1985), p. 215.

(٤٢) Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire: Essai d'épistémologie* (Paris: Editions du Seuil, 1971), p. 23.

(*) نسبة إلى موقع تقويم أفلام ومسلسلات (المترجم).

(**) مسلسل يجسد قصة حياة الأب المؤسس جون آدمز الرئيس الثاني لأمريكا (المترجم).

(٤٣) Episode VII: Peacefield.

يقر المخرج الأمريكي، خليفة رسام الصور الملحمية في القرن الحادي والعشرين، مارتن سكورسيزي، بالحريات الحقائقية التي تُتخذ في صُنع حقبة فيلم يسرد أحداثاً تاريخيةً. ويشرح: «إنها الحقيقة ملفوفةً في حُزمة من الأكاذيب». وكما يتضح من الجدل الذي يُحيط بفيلم *Zero Dark Thirty* المرشح لجائزة أوسكار ٢٠١٢، والذي يقدم تصويراً واقعياً دقيقاً لمطاردة أسامة بن لادن؛ فإن الفيلم، كتاريخ، مشحون وإشكالي، إلا أنه في النهاية مرغوب بشدة في فهم الماضي في أمريكا الحديثة. يُفتتح الفيلم بالعنوان الكئيب: «بناءً على روايات مُباشرة للأحداث الواقعية»، ومع ذلك أشار كبار المسؤولين الحكوميين الأمريكيين إلى أنه يتضمن أخطاءً تاريخيةً عميقةً، مثل الادعاء بأن المعلومات المنتزعة عن طريق التعذيب قد أدت إلى تحديد مكان بن لادن. وعلى الرغم من أُسلوب الفيلم الذي يتظاهر بالواقعية وادعائه المصداقية، فقد دافع كاتبُ السيناريو عن عدم الدقة بإصراره على «أنه فيلم، وليس وثائقياً»[٤٤].

ما يبدو غير مُتناسق بشكل صارخ في طُرق الآخرين يُصبح طبيعياً إلى حد ما وغير ملحوظ عند الإشارة إليه لدينا. فغالباً ما كان يميل التقليد الغربي، سواء في النصوص المقدسة أو في الكتابات العالية والمنخفضة في التأريخ، نحو المنفعة على حساب الحقيقة دون الشعور بخيانة الالتزام بالحقيقة. وبالمثل فإن مُفتي أستراليا الذي يحذر من مخاطر الربا عن طريق الاستشهاد بحديث ضعيف يسوي الربا بسفاح المحارم، وسلسلة إسناد معارف نُزل جندرامي المنقطعة؛ لم يكونا تعبيراً عن ازدراء الحقيقة. لقد أوضح القرآن أن الربا خطيئة خسيسة، فالحديث الذي يقارنه بسفاح المحارم نقل هذا فحسب إلى جمهور ذاهل بطريقة لا تُنسى. وقد تلقى عُلماء جندرامي بلا شك تعليمهم عن الفقه والتصوف في المدارس الدينية المحترمة، ومن المعلمين الذي تمتعوا من خلال أسانيدهم التعليمية الخاصة، بسلسلة معقدة ولكن مُنقطعة من العلماء تعود إلى الفترة الكلاسيكية للإسلام.

---

(٤٤) Kevin Baker, "You Have to Give a Sense of What People Wanted," *American Heritage* (November-December 2001), p. 56, and Jane Mayer, "Zero Conscience in "Zero Dark Thirty"," *New Yorker* (14 December 2002),

<http://www.newyorker.com/online/blogs/newsdesk/2012/12/torture-in-kathryn-bigelows-zero-dark-thirty.html>.

كان إسناد النقل على جدار المدرسة، ببساطة، يغلف ذلك بشكل مُلائم وجذاب. لم يكن الكذب يعبث بالمجالات الأساسية للإسلام ولا تاريخه في عُيون العلماء الذين أنتجوه. لقد كانوا «يساعدون الحقيقة فحسب».

اثنتان وسبعون عذراء: الحقيقة البراغماتية والأجر السماوي للشهداء

ترك أسامة بن لادن الجماهير الغربية أكثر دراية بأحاديث الترغيب والترهيب مما قد يتوقعه المرء. فقد كان الجمهور الأمريكي للكوميديا التلفزيونية Family Guy، ومذيعو البرامج الحوارية في وقت متأخر من الليل، وقراء الصحف الدنماركية؛ جميعهم يضحكون على «العذراوات السبعين» اللاتي وعد بهن زعيم القاعدة الراحل الشهداء المسلمين في الجنَّة. وغالباً ما يُستشهد بذلك خطأً على أنه من القرآن، في حين أن الوعد باثنتين وسبعين حوراء، أو «جميلة سماوية سوداء العينين» لكل شهيد، هو موجود في حديث ضعيف غير ثابت من أحاديث الترغيب.

يحتوي القرآن بالتأكيد على أوصاف مُفصلة للجنة. وكثيراً ما يتحدث الكتاب عن «جنات تجري من تحتها الأنهار»، وُعد بها «الذين آمنوا وعملوا الصالحات». وتكثرُ فيها «الينابيع المتفجرة»، وأولئك الذين يُنعمون بهذا المسكن يتكئون فيها على «آرائك مُرتفعة»، وسجاد حريري، مع كُؤوس من فضة، وجميع الأطعمة والفواكه التي يمكن أن يرغبوا فيها. ويتزوجون فيها الحور العين، إضافةً إلى زوجاتهم الدنيويات. لا يذوقون فيها الألم ولا الموت، ويستقبلون فيها بتحية السلام. حدائق الفردوس هي المسكن، حيث الفضاء، والعجب، والسرور اللانهائي، ولكن الزمن ينهار في لحظة واحدة من النعيم الأبدي، عندما يتعايش الشوق والتحققُ في تأرجح لا ينتهي بين التوقع والإنجاز. يستحق الشهداء جائزةً خاصةً. أثنى القرآن مراراً وتكراراً على هؤلاء الذين يُجاهدون ويموتون «في سبيل الله»، مؤكداً أنهم ليسوا موتى ﴿بَلۡ أَحۡيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمۡ يُرۡزَقُونَ﴾ [آل عمران: ١٦٩][٤٥].

كان مسيحيُّو الشرق الأدنى ومن خلفهم ورثة الإمبراطورية الرومانية

(٤٥) Aziz Al-Azmeh, "Rhetoric for the Senses: A Consideration of Muslim Paradise Narratives," *Journal of Arabic Literature*, vol. 26, no. 3 (1995), pp. 215-231.

الغربية مُنبهرين ومنزعجين بسبب النشاط الجنسي في الإسلام، وكل من التجاوزات المزعومة والانحرافات المتصورة، وذلك مُنذ مُجادلاتهم الأولى ضد الإسلام. وكما كتب الإمبراطور البيزنطي في القرن الثامن أن الصورة القرآنية المغرية لـ «الفردوس» (مثل الإنجيل، يستخدم القرآن الكلمة الفارسية القديمة «فردوس»)، و«جنات عدن» المليئة بأنهار من لبن غير آسن، وأنهار من خمر لذة للشاربين، يتّكئون فيها على الأرائك مع الرفيقات الجنسيات؛ لا يمكن أن تتناسب إلا مع الدين الذي يقبل التجاوزات الجنسية في هذا العالم الدنيوي أيضاً. فيما بعد، أصبح اندهاش الغرب من المكافآت الجسدية في جنة الإسلام امتداداً للاشمئزاز المسيحي من الحياة الجنسية للنبي محمد ﷺ، والطرق غير الشرعية أحياناً للسلاطين العثمانيين. لقد كانت جنة الإسلام بالنسبة إلى الأوروبيين حريماً[*] سماوياً، مُداناً بالغضب نفسه الذي يُدان به نظيره الأرضي. لم يستطع مونتسكيو نفسه أن يُقاوم ذكر العبيد المحبين، الذين ينتظرون المؤمنين الذكور والإناث على حد سواء (في الواقع ذكر العلماء أن النساء اللاتي لم يتزوجن في الدنيا سيكون لهن أزواج في الجنة[**] مخلوقون لهن). وقاطع جيبون Gibbon كتابه: **الانحدار والسقوط** Decline and Fall[***] ليلاحظ كيف أن محمداً قد أغوى عرب الصحراء بوساطة الإيمان بوعُود «الاثنتين وسبعين حوراء، أو الفتيات سوداوات العيُون، ذوات الجمال الفائق، والشباب اليافع، والعذرية النقية، والإحساس المرهف...». ويذكّرنا فولتير، في لحظةٍ أكثر تعاطفاً، بأن وُعود الآخرة الجسدية كانت شائعةً في العالم القديم[٤٦].

(*) المقصود الحريم العثماني (المترجم).

(**) استعمل المؤلف عبارة: male huris، وترجمتها الحرفية: حور ذكور. والحور جمع حوراء، فهو تكسير مؤنث، أما المذكر من حوراء فهو أحور، وجمعها حوران. والمفهوم أن المؤلف يريد المقاربة بالحور الموعود بهن الرجال في الجنة، ولكن الأصح في التعبير ما أثبته أعلاه (المترجم).

(***) هذا اختصار عنوان الكتاب الأساسي للمؤرخ جيبون: **تاريخ انحدار وسقوط الإمبراطورية الرومانية** (*The History of the Decline and Fall of the Roman Empire: 1776-1788*) (المترجم).

(٤٦) Edward Gibbon, *Decline and Fall of the Roman Empire,* 3 vols. (New York: Modern Library, [n. d.]), vol. 3, p. 92; Charles Louis Montesquieu, *Persian Letters,* translated by C. S. Betts (New York: Penguin, 1993), p. 247 ff.; Arthur Jeffery, "Ghevond's Text of the Correspondence between 'Umar II and Leo III," *Harvard Theological Review*, vol. 37, no. 4 (1944), p. 329; Voltaire, *Essai sur les moeurs* (Paris: Editions Gamier Freres, 1963), vol. 1, p. 270, and Maulana Abdullah Nana, *The Maidens of Jannat,* 3rd ed. (Karachi: Zam Zam, 2012), p. 16.

فسواء أكيليس Achilles الإسبرطي الواقف في ثيرموبيلاي Thermopylae (أعيد سرده مؤخراً في فيلم (٣٠٠) عام ٢٠٠٦)، أم بيوولف Beowulf (الفيلم الروائي الطويل عام ٢٠٠٧)، أم الساموراي المفتقر إلى الكمال، الذين انتقموا لسيدهم المقتول في *Treasury of the Loyal Retainers* (*Chushingura*)، أم محاسب ويل فاريل Will Farrell في فيلم: أغرب من الخيال Stranger Than Fiction (٢٠٠٦م)؛ فعلى مر التاريخ، نشد البشر ما سماه واحد من أصل ثلاثمئة إسبرطي: «الموت الجميل» في سبيل العثُور على الخلُود في الذاكرة المشتركة. وفي العصر العلماني للقومية، اعتبر الموت في سبيل الوطن، أو العائلة، أو حتى أي قضية عادلة، مكافأةً في حد ذاته، على الرغم من أن الأفلام التي تمجد الأبطال كثيراً ما تنتهي بخاتمة تضمن للجمهور أن موت الأبطال قد حظي باهتمام الرأي العام اللازم لضمان ذكر أفعالهم. قد يكون هذا من آثار الوثنية الجديدة للرومان والإغريق القدماء، الذين منحتهم الحياة الآخرة قليلاً من الراحة في ظلال العالم السفلي. جاء الموت الباقي حقاً من الموت البطُولي والعيش في ذاكرة الأجيال الأحياء من خلال «أمراء الأغنية والقصة»، كما غنى بيندار Pindar: «حتى في الموت، لن يموت اسمك أبداً». اعترف أغاممنون Agamemnon، بغيرة، في الحياة الأخرى، لأكيلس، حتى بينما يرقدُ كلاهما في الظلام المحبط للحقُول السماوية، قائلاً: «كل المجد لك يا أكيلس، في كل وقت وحين، وفي عين البشرية جمعاء»[٤٧].

تبدو صيغة المقايضة التجارية التي يقدمها الإسلام لوصف مُكافآت الشهيد (يدعو القرآن المؤمنين إلى «إقراض الله قرضاً حسناً» بحياتهم وأموالهم، ليرد إليهم بفوائد مُبهرة. [سورة البقرة: ٢٤٥]، وآيات أخرى)، للكثيرين في الغرب وكأنها ارتشاء وأنانية. بيد أن العطش الكلاسيكي للخلُود من خلال المجد كان مع ذلك أمراً مُساوياً للانهماك في الذاتية. نجحت المرأة الحكيمة ديوتاما Diotama في استخلاص جوهر الواقعية في: **الندوة [المأدبة]** Symposium لأفلاطون: «هل تظن أن أكيلس كان يمكن أن يموت من أجل باتروكلس... إذا لم يكن يتوقع أن ذكرى فضيلته ـ والتي مازلنا

(٤٧) Pindar, *Pindar's Victory Songs*, translated by Frank Nisetich (Baltimore, MA: Johns Hopkins University Press, 1990), p. 159, and Homer, *Odyssey*, translated by Robert Eagles (New York: Penguin, 1997), vol. 24, pp. 90-110 (Fagles trans., p. 471).

مُحتفظين بها بشرف ـ ستبقى خالدةً؟». لقد وجد إينياس Aeneas بعيداً عن أطلال طروادة طريقةً لتحفيز رجاله وحثهم على المضي قُدماً نحو المزيد من المخاطر. فالعثُور لأنفسهم على صُور أبطال منحوتة في نقوش المعبد المحفوظة على الحجر في قصة ملحمة حرب طروادة، «هذه الشهرة تضمن نوعاً من الملاذ»(٤٨).

لم يترك القرآن ولا الأحاديث أي مجال للشك في تعظيم الإسلام للشهداء، وثوابه «لمن يُقتل في سبيل الله»، وهي الحالة التي عرفها النبي ﷺ بأنها قتال «لتكون كلمة الله هي العليا». وسعت مجموعة من الأحاديث مفهوم الشهيد ليشمل معنى أبعد من أولئك الذين يموتون في الحرب. تنصُ تلك الأحاديث على أسباب أُخرى للموت تجعل الشخص ينال مرتبة الشهيد: الموت بسبب الطاعون (المطعون)، والمرض في البطن (على سبيل المثال الإسهال)، والخراج، ومرض السل، والغرق، وانهيار المبنى، والولادة وعواقبها، والشخص الذي قُتل في سبيل ماله أو أهله أو دينه، والشخص الذي قال الحق في وجه سُلطان جائر فقتل أو مات في السجن، وكذلك أي شخص وقف وحده في سبيل الحق في أوقات الفساد(٤٩).

حديث الاثنتين والسبعين من الحور العين هو أحد الأحاديث النبوية الكثيرة التي تسردُ تفاصيل مُحيرةً حول النعيم الذي ينتظر الشهداء في الجنة. يشرح النبي محمد ﷺ:

إن للشهيد عند الله ستَّ خصال: يُغفر له في أول دفعة، وُيرى مقعده من الجنة، وُيجار من فتنة القبر، ويأمن يوم الفزع الأكبر، ويوضع على رأسه تاج الوقار، الياقوتة منه خير من الدنيا وما فيها، ويزوج اثنتين وسبعين زوجةً من الحور العين، ويُشفَّع في سبعين من أقاربه.

---

(٤٨) Plato, *Symposium*, translated by Alexander Nehamas (Indianapolis: Hackett, 1989), pp. 208c-208e.

اعترض فيلسوف القرن الحادي عشر ابن مسكويه على مذهب المتعة، والرغبة في اللذة التي وراء توق الجماهير لدخول الجنة. انظر: أحمد بن محمد بن مسكويه، **تهذيب الأخلاق**، تحقيق قسطنطين زكريا (بيروت: الجامعة الأميركية في بيروت، ١٩٦٦)، ص٤٢ ـ ٤٣.

(٤٩) جلال الدين السيوطي، **أبواب السعادة في أسباب الشهادة**، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧)، وأبو بكر محمد بن حسين الآجري، **صفة الغرباء من المؤمنين**، تحقيق بدر عبد الله البدر (الكويت: دار الخلفاء، ١٩٨٣)، ص٢٠ و٦٦ ـ ٦٨.

وعلى ضوء قُرون من الاستنكار الذي أثاره هذا الحديث من النقاد الغربيين، فإنه يبدو من المثير للسخرية للغاية أنه لا يمكن الاعتماد عليه على الإطلاق وفقاً لعلماء الحديث البارزين من أهل السنة (انظر: الملحق ٤).

فمثل الحديث الذي يُسوِّي بين أقل أشكال الربا وزنى المحارم، يحث حديث الاثنتين والسبعين من الحور العين المسلمين على هدف راسخ بقوة في أصول الشريعة. وإلى جانب العشرات من الأحاديث الأخرى التي تعدد الكثير من المكافآت التي تنتظر الشهيد، فقد ظهر الحديث غالباً في الكتُب التي تتحدث عن فضل الجهاد، والتي كُتبت خلال فترات الصراع المحتدم مع غير المسلمين على الحدود، كالغارات والغارات المضادة التي وقعت في القرن التاسع بين الدولتين البيزنطية والخلافة العباسية، أو في أوج أوقات الحملات الصليبية بين أواخر القرن الثاني عشر والقرن الثالث عشر. وكما هي الحال مع التحذير من التعامل بالربا، فلم تُثر حقيقة أن العلماء كانوا يفتقرون إلى دليل قوي يعود بحديث الاثنتين والسبعين من الحور العين إلى مصدره النبوي المفترض، سوى القليل من القلق. لقد أوضح القرآن بالفعل فضل الشهادة وأكد كذلك على جمال الجنة، إذاً ما الضرر الذي سيقع إذا كان هذا الحديث المعين والتفاصيل التي يتضمنها ليس صحيحاً؟ وكما أوضح رجل دين مسلم، فإن الأمر يُشبه التاجر الذي بدأ مشروعاً متوقعاً أن يحقق ربحاً عالياً، ولكنه حقق القليل من الأرباح فقط. لم يقع ضرر حقيقي.

إضافةً إلى ذلك، فإنه حتى لو كان حديث الاثنتين والسبعين من الحور العين غير صحيح، فإن المكافآت الإلهية التي نص عليها لم تمثل غير جزء صغير فقط من النعم الكثيرة التي تنتظر أولئك الذين دخلوا الجنة، سواء أكانوا شُهداء أم لا. ربما يبدو أحد الأحاديث الذي يتحدث عن الشهوات الجسدية أقل عظمةً من الأحاديث الأخرى، ولكنه يُعطي لمحةً من الاستعراض الصريح لملذات الجنة. يقول النبي ﷺ: «إن الرجل من أهل الجنة يُعطى قوة مئة رجل في الأكل والشرب والشهوة والجماع». وسأل يهودي محمداً ﷺ: «فإن الذي يأكلُ ويشرب تكون له الحاجة، وليس في الجنة أذى؟»، فأجاب النبي ﷺ: «حاجة أحدهم رشح يفيض من جلده، فإذا بطنه قد ضمر». تفيض الأحاديث بالتشبيهات المبالغ فيها عن الجمال الأخروي للحور العين؛ عيونهن السود التي تتناسق مع بشرتهن البيضاء،

والتي هي أرق من الغشاء الذي يفصل زلال البيضة عن قشرتها، وبالقدر نفسه بحيث يكون شبه شفاف(٥٠).

في الحقيقة تسردُ الأحاديث قائمةً غنيةً جداً من المكافآت التي تنتظر جميع المؤمنين في الجنة، لدرجة يبدو معها أن الشهيد/ة يفقد/تفقد أفضليته/ـا. فحتى أقل الناس استحقاقاً لدخُول الجنة سيحصل على اثنتين وسبعين زوجةً، كما ورد في حديث يرد بعد فُصول قليلة فقط من حديث الحور العين في إحدى مجموعات الحديث السني القانونية. يشرح هذا الحديث أن الطبقة الدنيا في الفردوس ستحصلُ أيضاً على «ثمانين ألف خادم، . . .، وتنصب له قُبة من لُؤلؤ وزبرجد وياقوت»(٥١). وفقاً لعلماء الحديث من أهل السنة، فإن أصح الأحاديث حول نعيم الجنة ينص على أنه سيكون لمن يدخلُ الجنة بصفة مبدئية: لكل رجل زوجتان، مع رواية بديلة وذات مصداقية مُساوية، يُضيف أنهم «لا يبولون ولا يتغوطون، ولا يتفلون ولا يمتخطون، أمشاطهم الذهب، ورشحهم المسك، ومجامرهم الألوة، وأزواجهُم الحور العين. . .».

ظلَّ تقييمُ صِحَّةِ كل تلك الأحاديث والتوفيق بينها تحدياً دائماً أمام العلماء. ذكر عالم الحديث الأكثر موسوعيةً في العصور الوسطى المتأخرة، ابن حجر، جميع الأحاديث المختلفة عن هذا الموضوع (تعطي الأحاديث الأكثر مُبالغةً، والتي حذر من أنها ضعيفة الإسناد جداً، كل رجل في الجنة خمسمئةً من الحور العين، إضافةً إلى أربعة آلاف عذراء دُنيوية، وثمانية آلاف ثيب دنيوية). وفّق ابن حجر كل تلك الأحاديث وغربلها، ليصل إلى خُلاصة مركبة: كل رجل لديه على الأقل زوجتان من النساء المؤمنات الأرضيات اللاتي يدخلن الجنة معه، مع أي عدد مُتبق من الزوجات اللاتي سيحصلُ عليهن من الحور العين. وظهر حديث مزعوم في وقت ما في القرون الأولى

(٥٠) عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، **السنن**، تحقيق فوزي أحمد زمرلي وخالد العلمي، ٢ ج (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٧)، ج ٢، ص٤٣١، و:Al-Azmeh, "Rhetoric for the Senses: A Consideration of Muslim Paradise Narratives," p. 227.

(٥١) **جامع الترمذي**، كتاب صفات الجنة، باب ما لأدنى أهل الجنة؛ **صحيح مسلم**، كتاب الجنة وصفات نعيمها، باب أول زمرة تدخل الجنة على صورة القمر؛ **صحيح البخاري**، كتاب بدء الخلق، باب ما جاء في صفة الجنة وأنها مخلوقة.

للإسلام ليؤكد للنساء المسلمات أنهن سيتفوقن على مُنافساتهن الحور العين بسبب إيمانهن وأعمالهن الصالحة التي فعلنها في حياتهن الدنيا(٥٢).

لم يكن المسيحيون وحدَهم الذين انزعجوا من الوصف الشهواني للجنة في القرآن والأحاديث؛ فقد رفض المفكرون المسلمون في العصور الوسطى، المتأثرون بشدة بتراث الشرق الأدنى لأرسطو وأفلاطون هذه الأوصاف؛ لاعتقادهم أن مثل تلك الصور والتشبيهات لا ترقى إلى حد ما لأن تكون وصفاً دقيقاً لعظمة النعيم السماوي. اعتقد الفلاسفة المسلمون، مِثل الطبيب الشهير ابن سينا، أن النعيم الذي يحصلُ عليه الصالحون بعد الموت هو عودة الروح مرةً أُخرى إلى الملكوت الإلهي. ستنعم تلك الأرواح التي طهرت نفسها في الحياة الدنيا بالأعمال الصالحة والحكمة، بشهُود الجمال الإلهي من دُون قُيود الجسد، في حين سيعاني أولئك الذين كانوا عبيداً لشهوات أجسادهم الأرضية من الحرمان من ذلك. سيكون النعيم والمتعة في الآخرة سماوياً (غير مادي) وفكرياً. في الواقع، سيستبعد البعث يوم القيامة الجسد تماماً. وبالطبع آمن الفلاسفة المسلمون بحرارة أن القرآن كان رسالةً مُوحى بها من الله. ولكن هذا هو الوصف الوحيد [النعيم الجنة] الذي كان سيجد جاذبيةً لدى جماهير العوام(٥٣).

كان الفلاسفة المسلمون جماعةً نُخبويةً، ظلت أعمالهم وأفكارهم مثار جدل دائم بالنسبة إلى تيار الإسلام السني السائد. فخلافاً لجماعة العلماء من أهل السنة، فإنهم لم يمتثلوا لشريعة الله كأمر جازم وقاعدة أساسية لحياة المسلمين. لقد وُجدت الشريعة بالنسبة إلى الفلاسفة، أمثال ابن سينا، لإرشاد الجمهور نحو وسيلة أرسطو الذهبية للسلُوك الصحيح حتى يستطيعوا تطهير أنفسهم. قال ابن سينا لتلاميذه إنه لا يلزم أولئك الذين بلغوا الفهم الحقيقي لطبيعة الحق أن يطبقوا الشريعة بصورة حرفية. كان بإمكان ابن سينا

(٥٢) أبو القاسم سليمان الطبراني، **المعجم الكبير**، تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي، ٢٥ ج (بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.])، ج ٢٣ ص٣٦٧. يعتبر هذا الحديث ضعيفاً جداً. انظر: عبد العظيم المنذري، **الترغيب والترهيب**، تحقيق مشهور حسن آل سلمان، ٤ ج (الرياض: مكتبة المعارف، ٢٠٠٤)، ج ٣، ص١٣٧٧ (رقم ٢٢٣٠).

(٥٣) Arthur J. Arberry, *Reason and Revelation in Islam* (London: Allen and Unwin, 1957), p. 53.

نفسه أن يشرب الخمر لأنه هذب رُوحه، في حين أنه من الواضح أن على الجمهور أن يتبعوا الحظر الشرعي للمسكرات(٥٤).

جاء الهجومُ الأشهر على هؤلاء المفكرين المسلمين الذين تبنوا كوزمولوجيات أرسطو وأفلاطون من العالم السنى الإيراني الذي ظهر في القرن الحادي عشر، أبي حامد الغزالي (الذي كان يحمل الاسم نفسه للإصلاحي المصري الذي ظهر في القرن العشرين)، والذي كان مؤثراً جداً لدرجة أنه أصبح يُعرف بحجة الإسلام. لقد أدرج في قائمة الخطايا الأقسى للفلاسفة أنهم اعتقدوا أن واجبات العبادة وقيود الشريعة التي تنطبق على جميع المسلمين لا تنطبق عليهم. (ربما كان ابن سينا شديد التأثير ـ سمعت الليدي مونتاغو في وقت لاحق من مُحاوريها عُلماء الدولة العثمانية العذر في تساهلهم في شُرب النبيذ بحجة أن النبي لم يقصد مُطلقاً أن يمنع أولئك الذين يعرفون كيف يشربونها باعتدال)(٥٥).

كان الأمر الأفظعُ إنكارَهم للبعث الجسماني. يُدين حُجة الإسلام بالأخص إنكارهم أن النار والجنة حقيقتان، بما في ذلك المكآفات الإلهية مثل الحور العين. لم يكن لدى ابن سينا وأتباعه الحق، كما اعترض حُجة الإسلام، أن يحدُّوا من المكافآت والمتَع التي يمكن الله أن يُعطيها لعباده الصالحين، وذلك لمجرد أن الفلاسفة اعتبروها شيئاً لا يليق. والأهم من ذلك، أن القرآن والأحاديث الصحيحة قد أوضحت بجلاء أن البعث يوم القيامة سيكون بالروح والجسد معاً. جادل الغزالي أن حُجة الفلاسفة القائلة

---

(٥٤) Abu Hamid Al-Ghazali, *The Incoherence of the Philosophers*, translated by Michael F. Marmura (Provo, UK: Brigham Young University Press, 1997), pp. 216-217.

لم يكن ابن سينا يشعر بأي ندم حول شرب الخمر نفسها كما يتضح في سيرته الذاتية، لكنه دعا إلى تأييد العقوبات الشرعية لمثل هذه الجرائم في كتابه: **كتاب الشفاء**. انظر: William E. Gohlman, trans., *The Life of Ibn Sina* (Albany, NY: State University of New York Press, 1974), p. 29.

انظر أيضاً: علي الحسين بن عبد الله بن سينا، **كتاب الشفاء: الإلهيات**، تحقيق إبراهيم مدكور (القاهرة: وزارة الثقافة، ١٩٦٠)، ص٤٤٧ ـ ٤٥٦. انظر أيضاً: Peter Heath, *Allegory and Philosophy in Avicenna (Ibn Sina): With a Translation of the Book of the Prophet Muhammad's Ascent to Heaven* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992), pp. 121-122

(٥٥) Montagu, *Letters*, pp. 108-109.

إن تلك الأوصاف يجب تفسيرها مجازياً، مثل الآيات القرآنية عن «عين الله»، و«يده»؛ كانت خطأً فادحاً. فأولاً، لا شيء مستحيل منطقياً في خلق الله لحدائق حقيقية وأزواج حقيقيات في الجنة للمؤمنين في الآخرة، وذلك بخلاف صفات الله. وثانياً، لا تُشير التفاصيل شديدة الدقة التي نعرفها عن الجنة والنار إلى أي معنى مجازي، وذلك بخلاف الكلمات مثل «يد» و«عين»، والتي لها تاريخ طويل في المعنى المجازي في اللغة العربية. وخلص حُجة الإسلام إلى أن الفلاسفة برأيهم أن الله استخدم تلك الأوصاف المادية التي يعتبرونها غير حقيقية فقط لجذب الجمهور للدخول في الإسلام؛ فإنهم يتهمون الله بالكذب. قد يكون كذباً حميداً، ولكن أي افتراض أن وحي الله يحتوي على كذب أو تلاعب، فإنه ينسب إلى الألوهية نقصاً شنيعاً بعيداً عنها للغاية[٥٦].

كان أساس الرفض السني لقراءة الحقيقة المستترة خلف وصف القرآن للآخرة، هو الرعب الذي يلوح في الأفق من الشيعة الإسماعيلية وقراءتهم الباطنية للكتاب المقدس في الإسلام. كان تهديدهم الطائفي والعسكري للخلافة السنية حاضراً في كثير من الكتابات التي كتبها حُجة الإسلام كأستاذ ونجم في القاعات المقببة في بغداد ومدارس نيسابور النظامية، حيث كان الغزالي يُدَرِّسُ خلال مسيرته اللامعة. لقد قُتل راعيه الخاص نظام الملك بخنجر قاتل إسماعيلي. كان التهديد لا يزال مُحدقاً بعد قرنين من الزمان في الصفحات الكثيرة التي كرسها ابن تيمية لدحض الفكر الإسماعيلي. تعلق الأمر برفضه الشديد للتفريق بين القراءة الظاهرية والباطنية للقرآن، وكذلك إدانته لاستنتاج ابن رُشد أن النبي ﷺ أوحى بمستويات مُختلفة من الحقيقة للجماهير المختلفة[٥٧]. لقد كان إنكار الحقيقة الحرفية الظاهرة للجنة والنار كما جاءت في القرآن والحديث، والاستعاضة عن ذلك بادعاء أن جميع هذه الأشياء كانت كذباً سطحياً مُصمماً ليناسب الجماهير؛ كان يتفق بشكل خطير مع الادعاء الإسماعيلي أن القراءة الظاهرية للوحي تحجبُ «حقيقة الدين» التي يعرفها الإمام الإسماعيلي وحده، وعلمها أتباعه المختارين. وإذا قُبل بأن المعنى الصحيح للقرآن يمكن أن تختص بمعرفته النخبة، فإن المعنى

(٥٦) Al-Ghazali, *The Incoherence of the Philosophers*, vol. 1, pp. 212 and 218-219.

(٥٧) ابن تيمية، **مجموعة الفتاوى**، ج ١٣، ص١٣٢ وما بعدها.

الباطني لموضوعات مثل طبيعة الحياة الآخرة سيفتح الباب للقراءة الإسماعيلية للقرآن على مصراعيه.

المفارَقة أنه على الرغم من دفاعهم القوي عن الأحاديث التي تصف النعيم والعذاب في الجنة والنار، فقد اعترف العلماء من أهل السنة أنه حتى النصوص الصريحة من القرآن والسنة لا تستطيع أن تنقل أي مفهوم عن تلك العوالم الغيبية. فالذي أصر عليه العلماء هو أن على المؤمنين إثبات حقيقة ما أوحى الله به وقاله رسوله عن العالم الآتي. أما طبيعة هذه الحقيقة الفعلية فلا يمكن أن تكون معروفةً في هذه الحياة الدنيا. أقر العلماء في نهاية المطاف باللاأدرية حول الطبيعة الحقيقية لـ«الجنات التي تجري من تحتها الأنهار». لقد صادف العطاس الحديث الزائف الذي يقول إن الناس نائمون فإذا ماتوا انتبهوا بينما هو يقرأ كتابَ حبيبه حُجّة الإسلام الغزالي. فهو يقول إنه أحد الأجزاء الأساسية من الأدلة النصية التي استخدمها العالم الفارسي العظيم في دفاعه عن المفهوم الإسلامي للحياة الآخرة في مُواجهة سُخرية الفلاسفة من صُورتها المادية. استخدم حُجة الإسلام، الفقيه المرموق واللاهوتي وغير المعروف بالعلم الدقيق بالحديث، الرواية ليثبت أنه «[ما سيكون في اليقظة لا يتبين لك في النوم إلا الأمثال المحوجة إلى التعبير]، فكذلك ما سيكون في يقظة الآخرة لا يتبين في نوم الدنيا إلا في كثرة الأمثال»[٥٨]. وكما في حالة الليدي مونتاغو: لا تستطيع الكلمات أن تنقل مثل تلك الصور للذين لم تبصر أعينهم قط.

لقد ثبت أنه من الصعب تحديد حتى الحقائق الأساسية عن العالم الآخر. جاء مجموعة من الرجال والنساء في مرحلة ما بعد وفاة محمد ﷺ إلى المدينة إلى الصحابي أبي هريرة لمناقشة مسألة: هل سيكون عدد النساء أكبر في الجنة أم عدد الرجال؟ أجاب أبو هريرة بأن عدد النساء سيكون أكبر، مُستشهداً بحديث أن كل رجل في الجنة سيكون له زوجتان[٥٩]. أيد الكثير من العلماء البارزين في القرون اللاحقة الرأي نفسه، منهم القرطبي والقاضي عياض وعالم مدرسة دمشق النووي. وترددت مدرسة أُخرى للنظر

(٥٨) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج ٤، ص٢٤٦٩ ـ ٢٤٧١.

(٥٩) **صحيح مسلم**، كتاب الجنة وصفة نعيمها، باب أول زمرة يدخلون الجنة على صورة القمر.

في هذه النقطة بسبب حديث آخر صحيح، والذي قال فيه النبي ﷺ: «اطلعت في الجنة فرأيت أكثر أهلها الفقراء، واطلعت في النار فرأيت أكثر أهلها النساء». لم تكن هذه مُشكلةً صعبةً، كما أوضح القاضي عياض: «أن أكثر بني آدم النساء، إذ هم أكثر أهل الجنة وأهل النار»(٦٠).

وأجاب ابنُ حجر على خللٍ أكثر خُطورةً في الرأي الذي يرى أنَّ عدد النساء اللاتي يدخلن الجنة أكثر من الرجال. ففي حديث آخر صحيح يقول النبي ﷺ: «اطلعت في الجنة فرأيت أقل ساكنها النساء». يقدم ابن حجر تفسيراً لهذا الحديث. يمكن أن يكون ذلك اللفظ من أحد رُواة الحديث، الذي سمح لفهمه الخاص أن يُشكل ما رواه. فربما افترض أن الحديث السابق يذكرُ أن أغلبية الناس في النار من النساء وذلك يعني أن النساء لا بد أن يكن أقليةً في الجنة. ويجيب ابن حجر بالطبع أنه إذا كان النساء الأغلبية في الجنس البشري، فإنه «لا يلزم من أكثريتهن في النار نفي أكثريتهن في الجنة»(٦١).

بمعنى ما، كان الطموح مُفرطاً في طلب إجابات ملموسة على مثل هذه الأسئلة. كيف يمكن للعقُول التي لا تعرف إلا الأوصاف التحليلية للعالم الدنيوي، والتي لم تكن أكثر من عُكاز، أن تتخيل عالماً لا يمكن معرفته؟ إنه يمكن للنص المقدس المقيد بلغة الإنسان ومعجم صُورها أن ينقل لمحات من العالم غير المرئي فقط من خلال المجاز. ومن ثم تستشهد المناقشات

---

(٦٠) محيي الدين زكريا النووي، **شرح صحيح مسلم**، ١٥ ج (بيروت: دار القلم: ١٩٨٧)، ج ١٧/١٨، ص١٧٨؛ والقاضي عياض بن موسى، **إكمال المعلم بفوائد مسلم**، تحقيق يحيى إسماعيل، ٩ ج (المنصورة: دار الوفاء، ١٩٩٨)، ج ٨، ص٣٦٦. حديث الفقراء في الجنة روي عن النبي ﷺ من طريق الصحابي عمران بن حصين؛ **صحيح البخاري**، كتاب بدء الخلق، باب ٨؛ **صحيح مسلم**، كتاب الرقاق، باب ١.

(٦١) شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن حجر العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، تحقيق عبد العزيز بن عبد الله بن باز ومحمد فؤاد عبد الباقي، ١٦ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧)، ج ٦، ص٤٠٠. يقدم بعض العلماء تفسيرات مختلفة. فيرى تلميذ ابن تيمية الأكثر تأثيراً ابن القيم أن الشريكات العديدات اللاتي يتمتع بهن الرجل في الجنة هن في الغالب الحور مقابل النساء الأرضيات في الجنة. انظر النقل في: محمد بخيت الحجيلي، **أجوبة ابن القيم عن الأحاديث التي ظاهرها التعارض**، ٢ ج (الرياض: الجمعية العلمية السعودية، ٢٠١١)، ج ١، ص٤٨٨. وشمس الدين عبد الرؤوف المناوي، **فيض القدير شرح الجامع الصغير**، تحقيق حمدي الدمرداش محمد، ١٣ ج (مكة: مكتبة نزار مصطفى الباز، ١٩٩٨)، ج ٥، ص٢٣٧٥.

السنية حول الحياة الأخرى بحديث عن الله يُعلن فيه: «أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أُذن سمعت ولا خطر على قلب بشر»، وربما ينتهي إثباتهم للحقيقة المطلقة لنعيم الجنة بالاعتراف اللاذع للصحابي ابن عباس: «ليس في الجنة مما في الدنيا غير الأسماء»(٦٢). فسواء حصل الشهيد على اثنتين وسبعين حوراء بالضبط، أو كان المؤمن الأقل في الدرجة تنتظره هذه المكافآت نفسها، فإن حُجة الإسلام الغزالي يبين أن الآخرة تحمل أعداداً لا تُحصى من المكافآت والعقوبات لتتناسب تماماً مع إيمان كل شخص والأعمال التي فعلها في الحياة. وقد وعد القرآن فقال: ﴿وَلِكُلٍّ دَرَجَٰتٌ مِّمَّا عَمِلُواْۖ وَلِيُوَفِّيَهُمۡ أَعۡمَٰلَهُمۡ وَهُمۡ لَا يُظۡلَمُونَ﴾ [الأحقاف: ١٩].

وفي ضوء ذلك، يكون من السَّهل فهمُ الطائر ذي السبعين ألف جناح الذي تتحول إليه الصلاة على النبي، وفقاً للحديث (الذي لا أصل له) في **دلائل الخيرات**. لقد قدم العالم الأندلسي السهيلي، في القرن الثاني عشر، في شرحه الشهير على **السيرة النبوية** [لابن هشام] توضيحاً مُهماً حول الوصف الوارد في النصوص للملائكة وأجنحتهم. فإنه لا يمكن أن تُفهم بعض المظاهر، في سياق الكائنات الغيبية، مثل الأجنحة، بصورة حرفية. «ليسا [أي: جناحا جعفر في الآخرة] كما يسبق إلى الوهم على مثل جناحي الطائر وريشه»؛ ولكنهما عبارة عن مجازات عن العظمة والتشريف الإلهي، فهي «صفات ملكية لا تُفهم إلا بالمعاينة». وهذا يفسر الآيات القرآنية التي تصف الملائكة ﴿أُوْلِيٓ أَجۡنِحَةٖ مَّثۡنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَۚ﴾ [فاطر: ١]. فكيف يمكن أن تكون مثل أجنحة الطيور في حين أننا لم نر أي طائر بثلاثة أجنحة أو أربعة، فضلاً عن ستمئة كما وُصف جبريل؟ ومن هنا خلص السهيلي إلى أن ذلك «دل على أنها صفات لا تنضبط كيفيتها للفكر»؛ «ولا ورد أيضاً في بيانها خبر، فيجب علينا الإيمان بها، ولا يُفيدنا علماً إعمال الفكر في كيفيتها،

(٦٢) ورد الحديث في **صحيح البخاري**، كتاب بدء الخلق، باب ما جاء في صفة الجنة وأنها مخلوقة. وحول قول ابن عباس، انظر: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ٣٠ ج (بيروت: دار الفكر، ١٩٨٥)، ج ١، ص١٧٢؛ أبو بكر أحمد البيهقي، **كتاب البعث والنشور**، تحقيق عامر أحمد حيدر (بيروت: مركز الخدمات والأبحاث الثقافية، ١٩٨٧)، ص٢١٠، وتقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **الفتوى الحموية**، تحقيق محمد رياض الأثري (بيروت: عالم الكتب، ٢٠٠٥)، ص١٠٧.

وكل امرئ قريب من مُعاينة ذلك»[٦٣].

تكلفة الكذب النبيل

«لم يكذب إبراهيمُ النبيُّ ﷺ قطُّ إلا ثلاث كذبات»، هذا ما قاله النبي ﷺ في حديث صحيح. فعندما دُعي إبراهيم إلى عبادة أصنام قومه، ادعى أنه مريض. وعندما دمر هذه الأصنام أخيراً، وترك كبيرها سليماً، أخبر مُستجوبيه مُتهكماً أن كبيرهم من فعلها. وعندما سافر إلى مصر بصحبة زوجته الجميلة، أخبر الفرعون الشهواني، الذي قد يقتلُ زوجاً لمثل هذه المرأة، أنها أُخته. أرهق المتكلمون [اللاهوتيون] المسلمون أنفسهم في التخفيف من نظرية تحميل النبي الكذب. فقد كان إبراهيم سقيماً بالفعل ـ سقماً رُوحياً ـ بسبب مُحيطه الشركي، كما قدم البعض. وكان يقصد باتهامه لكبير الأصنام أنه قد حطم الأصنام الأخرى أن يقولَ عبارةً سخيفةً تستند إلى فرضية سخيفة مفادُها أن الأصنام تستطيع التصرف، كما اقترح آخرون. وكانت سارة أُخته في دين الإله الحقيقي. فللحقيقة أوجه كثيرة.

كانت الحساسية تجاه كون الوسيط البشري الذي يُعلن الوحي الإلهي قد يتحدث بالكذب، مفهومةً. ولكن الكذب يصعبُ تجنبُه بالكلية. لقد سمح محمد ﷺ بالخدعة في الحرب، وسمح بالكذب الأبيض اللازم بين الزوجين ولإصلاح الروابط الاجتماعية. وفي الواقع يصعبُ مُناقشة أن التحدث بالكذب هو خطأ دائماً. ويعتقد الكثير من الناس ذوي الضمير الأخلاقي أن كونهم صادقين هو أفضل سياسة، إلا إذا بدا أن الكذب ضروري لتحصيل خير كبير غير مشكوك فيه، أو كانت الكذبة من النوع الصغير البسيط، الكذبة البيضاء. كل هذه الأنواع هي، في الواقع كذبات نبيلة. هي أقوال زائفة من أجل خير أعظم، سواء أكانت أكاذيب خطيرةً للحفاظ على الأرواح أو الممتلكات، أو تلك التافهة التي تُستخدم كملّين اجتماعي.

ومع ذلك، وكما يُشير ديفيد نايبرغ David Nyberg، فإن تقليد الدفاع عن

---

(٦٣) أبو القاسم عبد الرحمن السهيلي، **الروض الأنف**، تحقيق مجدي فيصل الشورى، ٤ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧)، ج ٤، ص١٢٧ ـ ١٢٨. انظر أيضاً: ابن تيمية، **الفتوى الحموية**، ص٥١ ـ ٥٢.

الواجب المطلق لقول الحق وإدانة الكذب بشكل قاطع، كان موضوعاً مُنتظماً في الفلسفة الأخلاقية الغربية. وقد عادت إلى الظهور في مجال الطب النفسي في مرحلته ما بعد الفلسفية، حيث «الإنكار» وأن تكون «غير مُتواصل مع الواقع»، هي أعراض مرضية مدمرة، في حين أن الصدق مع الذات والآخرين هو أمر «صحي»(٦٤).

لقد رفض الكثير من الشخصيات المهمة في الفلسفة الأخلاقية الغربية (وربما العديد من الأطباء النفسيين) الادعاء بأن الكذب النبيل لا يسبب أي ضرر ملموس، ورفضوا التماس العذر للكذب عبر التعابير اللطيفة والجمباز الذهني. ويذهب أحد الاعتراضات على الكذب النبيل إلى أن الخداع المتعمد شرير بطبيعته بقطع النظر عن مقصوده الخير. ثمة اعتراض آخر لا يجد شيئاً خاطئاً في التحدث بالكذب في حد ذاته. ولكنه يشك فيما إذا كان الخير قصير الأجل المتحقق عن طريق الكذب يمكن أن يفوق الضرر طويل الأمد على الحقيقة والثقة في الأسباب الكاذبة.

من الأسهل الإصرار على أن الكذب دائماً ما يكون خطأً وغير قابل أبداً للتسويغ إذا اعترف المرء بالمطلقات الميتافيزيقية. فالإيمان بالإله الذي يحرم الكذب ويعلن أن «الفم الكاذب يقتلُ النفس» [سفر حكمة سليمان: ١١ : ١]، جعل أوغسطين يُصر على أن الكذب لا يمكن التغاضي عنه أبداً، حتى ولو كان لإنقاذ حياة بريئة. لا تُساوي الحاجات العابرة في هذا العالم شيئاً بالمقارنة بحب الله ومصير المسيحي في الحياة الآخرة. وبما أن «الحياة الأبدية تضيع بسبب الكذب» كما كتب أوغسطين، فإنه «لا يجوز أبداً الإخبار بالكذب لأجل الحفاظ على الحياة المؤقتة لآخر». ولا ينبغي للفرد بالتأكيد أن يسرق أو يقترف الزنى لمجرد أنه سيمدُ حياة المرء لبعض لحظات.

لقد كتب أوغسطين أُطروحته عن الكذب قبل أن يكون أسقفاً لأجل الرد على أولئك الذين يدعون أن توبيخ بولس العلني لبطرس في غلاطية الثانية لم يكن جُزءاً من خلاف حقيقي، بل كان بالأحرى أداءً عاماً مؤثراً يُراد به

(٦٤) David Nyberg, *The Varnished Truth: Truth Telling and Deceiving in Ordinary Life* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1993), pp. 1-2.

إرشاد أتباعه إلى الموقف الصحيح تُجاه الأمم(*) - كان كذباً نبيلاً. لم يكن باستطاعة أوغسطين قبول ذلك. فلا يمكن أبداً أن يُعتبر الكذب والخداع جُزءاً من التعليم الديني الحقيقي. ولم يكن شيء في هذا العالم حسناً بما فيه الكفاية ليسوغ عصيان الله، ولا يمكن أبداً الترويج للعبادة الحقيقية لله بالأكاذيب[٦٥].

لم يصمد إيمانُ أوغسطين بالحفاظ على منع الكذب في وجه اللاأدرية والريبية في عصر التنوير. ومع ذلك فقد كرر إيمانويل كانط حُجة أوغسطين بشكل فعال من خلال المنظور العلماني للعقل والواجب. أكد كانط أن الصدق في جميع التصريحات هو «قانون عقلي مُقدس وغير مشروط، ولا يعترف بأية ذريعة من أي نوع». سيقود واجب كانط القاطع الشهير عند تطبيقه على الكذب إلى استنتاج أنه لا يجوز لأي فرد أن يكذب؛ لأنه إذا فعل كل فرد في المجتمع ذلك فإن واجب الصدق الأبدي، والذي تقوم عليه جميع الواجبات والعلاقات الاجتماعية نفسها، سوف ينهار. وهاجم النقاد كانط لكونه دُوغمائياً بشدة، لدرجة أنه لم يكن من المتصور عنده أن يجوز لمالك منزل أن يكذب على قاتل أتى ليقتل إنساناً بريئاً كان قد لجأ إليه. وأجاب كانط أن هذا العذر الظاهر على ما يبدو للكذب لا يستند إلا إلى افتراضات خاطئة بشأن الترويج للخير، وهو يُهمل المصالح المطلقة التي تتعرض للتدمير. فمن الممكن أن يكذب مالك المنزل ويخبر القاتل أن الضحية المقصودة ليست بالداخل. ويمكن أيضاً أن يغادر القاتل ويخرج بعيداً فقط ليندفع نحو الضحية، الذي ربما يكون قد هرب من الباب الخلفي للمنزل إلى الشارع. فقد جرى التحدثُ بالكذب ومع ذلك فإن الضرر لم يمكن تجنبُه بعد. فعادةً ما تكون نتائج أفعالنا وتداعياتها خارجةً عن إراداتنا، في حين أن واجب أن تكون صادقاً هو أمر أساس وواضح لكل من يفكر فيه[٦٦].

(*) الأمم مصطلح كتابي يهودي مسيحي يُطلق بالأساس لدى اليهود على غير اليهود، ويطلق عموماً على الوثنيين (المترجم).

(٦٥) Augustine, "Lying (De Mendacio)," in: Augustine, *The Fathers of the Church*, translated by Mary Sarah Muldowney (New York: Fathers of the Church, 1952), vol. 16, pp. 67-70.

(٦٦) Immanuel Kant, *On a Supposed Right to Lie because of Philanthropic Concerns*, Published with *Grounding for the Metaphysics of Morals*, translated by James W. Ellington, 3rd ed. (Indianapolis: Hackett, 1993), pp. 64-65 (paragraphs 426-427).

لا يمكن أبداً تسويغ الكذب النبيل لدى كانط لأنه رفض المقدمات الأساسية لتسويغه. فبالنسبة إليه يتألف عالم البشر من الواقع المادي، الذي كان يُدركه من خلال الحواس، والعالم الداخلي للإدراك. ولم تكن هُناك حقيقة أكثر عُمقاً ليروج لها الكذب النبيل. ولم تكن هناك حقيقة أسمى من شأنها أن تقيد حُرية الإنسان بشكل مُبرر؛ من الضرورة الحتمية التي أثبتت بالفعل أن الكذب لا يمكن تسويغه. ومن المناسب لذلك (وربما ليس من قبيل المصادفة) أن كانط قد رفض أيضاً بسخرية خالصة فكرة طبقة الأوصياء المخولة بالإخبار بالكذب النبيل. وقد لاحظ كانط أن أوصياء المجتمع الأوروبي قد حافظوا على قُطعانهم لفترة طويلة في الجهل والخرافات من أجل أن يجعلوهم هادئين وطيعين. ولم يكن التنوير المستقبلي الذي حلم به كانط أكثر من «تحرير الإنسان من الوصاية التي يحملها على عاتقه». ربما يكون الأفراد والمجتمعات ناقصين ومعرضين للخطأ، ولكن يجب أن يتعثروا للسعي نحو التقدم. فالكائن البشري مخلوق مُتصدع، ويتطلب قواعد وبنيةً من أجل تحقيق سعادته الشخصية وحماية من حوله، ولكن إذا ادعت أية طبقة من الأوصياء أن لهم الحق في الإشراف على هذه البنية فإنها ستكون بالخلل نفسه[٦٧].

تعبر براغماتية جون استيوارت مل عن اعتراض آخر على الكذب النبيل. غضب المفكر البريطاني من افتراض خُصومه أن الأخلاق البراغماتية، التي تسعى إلى تعزيز أكبر قدر من الخير لأكبر عدد من البشر، ستقود إلى تفشي الكذب أثناء سعي كل شخص لتحقيق مصلحته الخاصة. فكما يجادل خصومه، فإن هذه هي النتيجة لفلسفة تضع المنفعة محل المبدأ. أجاب مل بتأكيده على أن الاستيعاب الحقيقي للمنفعة أو الأذى الذي يُحدثه إجراء ما يتطلب النظر إلى ما هو أبعد من أية مكاسب قصيرة الأجل. ففي الواقع، من المرجح ألا يؤدي الخير الفوري قصير الأجل الذي يسعى إليه الكاذب إلى جعل البراغماتية تتغاضى عن الكذب؛ بل على العكس تماماً: فإن الكذب وسيلة غالباً ما تهدد قاعدةً أو عادةً تشجع على تحقيق قدر أكبر من الخير في المجتمع. وأعطى مل مثال الكذب لإنقاذ النفس من الإحراج؛

(٦٧) Immanuel Kant, "What is Enlightenment," in: Immanuel Kant, *On History*, edited by Lewis White Beck (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1963), pp. 3 and 9.

فقد يبدو وسيلةً مُفيدةً للهروب من لحظة مُحرجة، ولكن استحضار احترام الصدق يجلب خيراً أكثر بكثير. ففي الحقيقة إن الصدق واحد من أعظم الخيرات التي ينبغي أن يسعى إليها الفرد، وإضعاف هذا الاحترام للصدق هو واحد من أعظم الأضرار التي قد يفعلها الإنسان. أوضح مل أن الكذب «يضعف الثقة في المصداقية الإنسانية»، وهي لبنة أساسية في العلاقات، ومكون أساسي لوجود الحضارة الإنسانية نفسها. قد تكون هناك حالات يكون الكذب فيها أفضل من قول الحقيقة، ولكن يجب في هذه الحالة أن تكون فائدة الكذب في الحالة المعنية كبيرةً للغاية بحيث تفوق أي ضرر يمكن أن يؤدي الكذب إليه على المدى البعيد تُجاه الشعور بالثقة في المجتمع[٦٨].

إنَّ ضررَ الكذب على المدى البعيد بسبب أنه يضرب الاتفاقَ المشتركَ على الصدق الضروري في المجتمع، هو خيطٌ مُشترك يمرُّ عبر مختلف الانتقادات الموجهة للكذب النبيل. غنَّى الشاعر بيندار باختصار عميق: «كل الفضائل البطُولية ترتكز على الصدق». ويحكي بلوتارك أن سولون حضر التراجيدية الأثينية الجديدة فقط ليرفض العديد من الأكاذيب الممثلة في الرواية. وعندما أجاب الكاتب المسرحي بأن الأكاذيب في مثل هذه الأمور غير المهمة ليس كبيراً، رد المشرع الأثيني بقوله: «إذا شجعنا مثل هذا التهريج على هذا النحو، فإننا سنجده سريعاً في عُقودنا واتفاقياتنا»[٦٩]. ويكمنُ هذا المفهوم نفسه وراء التزام أوغسطين الميتافيزيقي بفكرة الحقيقة المطلقة، وهي المقدمة الصامتة في القياس الإضماري[*]، ووراء تطبيق كانط للقاعدة الحتمية: لا يمكننا أن نرغب جميع الناس في الكذب؛ فإن العالم الناتج عن ذلك لن يُطاق. وقد حذر أوغسطين من أنه «عندما يحدثُ تفكيك الحقيقة، أو حتى إضعافها قليلاً، ستبقى جميع الأمور مشكوكاً فيها». لاحظ كانط أنه على الرغم من أن المقصود منه ليس الضرر، إلا أن الكذب دائماً ما يضر الآخرين، أو البشرية بشكل عام، «بقدر ما يُزعزع مصدر الحق ذاته».

---

(٦٨) John Stuart Mill, *Utilitarianism, On Liberty, Essay on Bentham,* edited byMary Warnock (New York: Meridian Books, 1974), pp. 274-275.

(٦٩) Plutarch, *Lives I,* "Solon," xxix.5.

(*) القياس الإضماري أو المضمر لدى المناطقة هو قياس حُذفت إحدى مقدمتيه، لشهرتها، أو للغلط، أو التغليط أي الخداع (المترجم).

يلحق الانغماس في الأكاذيب عن الماضي ضرراً مُماثلاً بسلامة التاريخ كعلم. ففي أُطروحته في القرن الثاني حول كيفية كتابة التاريخ، انتقد لوسيان السموساطي Lucian of Samosata المؤرخين في عصره بسبب تملقهم وجهُودهم المكشوفة للفوز بالرعاية من خلال إطراء الأقوياء في أعمالهم. لم يجد المؤرخين الذين انتقدهم مُذنبين لخيانة الالتزام بمبدأ أن «الإلهة الوحيدة هي الحقيقة» فقط، ولكنه تنبأ أيضاً بأنهم سيصبحون ملعونين من «الأجيال القادمة لجعلهم كل نشاطات التاريخ مشكوكاً فيها بسبب مُبالغاتهم». لقد صاغ فرانسيس بيكون هذا الاعتراض ببلاغة عندما كتب أن الأكاذيب مثل: «العملات الخليطة، ربما تجعل المعدن يعمل بشكل أفضل، ولكنها تُخفض قيمتها»[٧٠].

اعتراضات المسلمين على الكذب النبيل

في زيارةٍ لبغداد في طريق عودته من الحج عام (١١٨٤م)، حضر مُسافر أندلسي موعظةً تُقام كل سبت، بالقرب من قصر الخليفة، لواحد من أشهر وعّاظ العالم في ذلك الوقت. حين اعتلى ابن الجوزي المنبر، اصطف عشرون من قراء القرآن أمام الجمهور، وبدؤوا في ترتيل آيات مُختارة من القرآن الكريم، في مجموعات تتكون من اثنين أو ثلاثة، تُجاوب كل مجموعة تلاوة الأخرى في إيقاع نغمي. ثم ارتقى ابن الجوزي للحديث. وبمجرد أن بدأ، استشهد بمقاطع من الوحي، الذي لا يزال يتردد في القاعة المقببة. ثم نسج ابن الجوزي الوحي تدريجياً - في تصعيد للوعظ - مع كلمات النبي ﷺ، ومعارفه المذهلة. وكما تذكر الزائر، فإن موعظته قد «طارت لها القلوب اشتياقاً، وذابت بها الأنفسُ احتراقاً، إلى أن علا الضجيج، وتردد بشهقاته النشيج، وأعلن التائبون بالصياح، وتساقطوا عليه تساقط الفراش على المصباح». سيستدعي ابن الجوزي في فترة لاحقة من

---

(٧٠) Lucian of Samosata, *Lucian: A Selection* edited by M. D. Macleod (Warminster, UK: Aris and Phillips, 1991), p. 211; "Of Truth," in: Arthur Johnston, ed., *Francis Bacon* (New York: Schocken Books, 1963), p. 103; Augustine, "Lying (De Mendacio)," p. 78; Immanuel Kant, *On a Supposed Right to Lie because of Philanthropic Concerns*, published with *Grounding for the Metaphysics of Morals*, translated by James W. Ellington, 3rd ed. (Indianapolis: Hackett, 1993), pp. 64-65.

حياته أن الآلاف تابوا على يديه، وآلافاً أُخرى تحولوا إلى الإسلام[٧١].

لم يتذكر التاريخُ ابنَ الجوزي، المسمى «فارس المنبر» في عصره كخطيبٍ فحسب، ولكن كواحد من أكثر العلماء في العصور الوسطى براعةً وعلماًً؛ فهو فقيه حنبلي وافر الإنتاج، وصوفي، وعالم في الحديث، ومؤرخ. وقد كان أيضاً ناقداً مؤثراً لتجاوزات الصوفية والدين الشعبي. وقد كان على دراية تامة كواعظ بمزايا استخدام الأحاديث في الترهيب والترغيب، ولكنه كان أكثر المعارضين لما رآه استخداماً مُستشرياً للخرافات التي لا أساس لها من الصحة وللأحاديث الواهية من الخطباء المشهورين. وفي الواقع لقد كتب واحداً من أقدم وأكبر الكتُب المرجعية في جمع الأحاديث الموضوعة وتوثيقها، فضلاً عن كتاب إرشادي [دليل] للذين يُقدمون المواعظ والدروس[*].

وعلى الرغم من أنَّ القبول واسع النطاق للأحاديث الضعيفة كان هو الموقف المهيمن بين العلماء من أهل السنة، إلا أن خُصوماً بارزين من داخل صُفوف العلماء قد عارضوا، ولاسيما جماعة من العلماء الحنابلة المحافظين والشافعية المتجذرين في دوائر دراسة الحديث في بغداد ودمشق منذ القرن الثاني عشر، وإلى القرن الرابع عشر. ركز بعضهم، كالعز بن عبد السلام «سلطان العلماء» وتلميذه أبي شامة، طاقتهم في التحذير من العواقب المخيفة من تداول الأحاديث المشكوك فيها، أو التي لا أساس لها. فقد استخدمت، في الأساس، لتسويغ البدع الدينية، التي يعتبرها الكثير من العلماء ضلالاً، مثل الصلاة الخاصة التي تُعرف باسم (صلاة الرغائب) وفقاً لأحاديث ضعيفة، حيث سيمنح المسلم الذي يؤدي هذه الصلاة في شهر رجب أية رغبة يتمناها.

وقد عبَّر العلماءُ الذين رفضوا استخدام الأحاديث الضعيفة عن

---

(٧١) Abu'l-Husayn Muhammad Ibn Jubayr, *The Travels of Ibn Jubayr*, translated by Roland Broadhurst (London: Goodword Books, 2004), pp. 230-231.

انظر أيضاً: عبد الرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي، **كتاب القصاص والمذكرين**، تحقيق مارلين سوارتز (بيروت: دار المشرق، ١٩٨٦)، ص١٤٧.

(*) الأول كتاب: «**الموضوعات**» المعروف، والثاني يقصد به كتابه: «**القصاص والمذكِّرين**» (المترجم).

اعتراضاتٍ مبدئية أيضاً، إضافةً إلى هُجومهم على ممارسات مبتدعة معينة. لقد كانت هذه الملاحظات [المبدئية] المألوفة مُتطابقةً لاعتراضات مُنتقدي الكذب النبيل في أي مكان آخر. لم يشككوا في دور العلماء بصفتهم طبقة الأوصياء المنوط بها توجيه جماهير المسلمين نحو السعادة في الدنيا والآخرة. فبدلاً من ذلك، كرر هؤلاء العلماء الناقدون أن جزءاً من هذا الالتزام بالصدق هو الحفاظ على السنة النبوية الصحيحة ونشرها. وكتب مؤلف إحدى مجموعتين هما أكثر مجموعات الحديث النبوي احتراماً في الإسلام السني، وهو العالم المسلم من القرن التاسع مُسلم بن الحجاج النيسابوري، صحيحه الشهير لأنه رأى أن الكثير من عُلماء الحديث شغوفين بكمية المواد التي جمعوها أو نُدرتها، ويقرؤونها بفخر على طُلابهم أو جماهير المساجد دون أي اهتمام بصحتها. يشرح مُسلم بن الحجاج الجريمة الخطيرة التي يرتكبها جامع الحديث الذي يعرف أن المادة التي يعزوها إلى النبي ﷺ تُعاني من بعض الخلل في أسانيدها، ومع ذلك فلا يزال يقدمها؛ «فإذا كان الراوي لها ليس بمعدن للصدق والأمانة، ثم أقدم على الرواية عنه من قد عرفه، ولم يبين ما فيه لغيره ممن جهل معرفته، كان آثماً بفعله ذلك، غاشاً لعوام المسلمين، إذ لا يؤمن على بعض من سمع تلك الأخبار أن يستعملها، أو يستعمل بعضها ولعلها، أو أكثرها أكاذيب لا أصل لها»(٧٢).

وذكَّر معارضون آخرون لاستخدام الأحاديث الضعيفة زُملاءَهم أن الواجب المطلق على العلماء هو الحفاظ على كلمات النبي ﷺ وسننه كما هي، وليس تقديمها للجماهير إذا ما كانت تبدو مُفيدةً أو جذابةً. فإنه لا يمكن التهوين من شأن الذنب العظيم المتمثل في «الكذب على رسول الله». يمكن للعلماء أن يلتمسوا جميع أنواع الأعذار لاستخدامهم الأحاديث «الضعيفة» فقط، وليس واضحة الكذب، لكن عليهم أن ينظروا في النطاق الأوسع للمشروع الذي يروجون له. لقد ذكر ابن عبد السلام خُصومه في المناقشة التي أُقيمت في دمشق عن استخدام الأحاديث غير الصحيحة لتسويغ صلاة الرغائب الشعبية بأن ذلك «تسبب إلى الكذب عليه [على رسول الله ﷺ]، وإغراء للواضعين بالوضع، وكل ذلك مما ترده

---

(٧٢) Jonathan Brown, "Even If It's Not True It's True: Using Unreliable Hadiths in Sunni Islam," *Islamic Law and Society*, vol. 18, no. 1 (2011), p. 18.

أُصول الشريعة»[٧٣].

وأشار أحد أواخر العلماء المسلمين الأندلسيين العظام، المقيمين في مملكة غرناطة الجبلية التي لا تزال باقيةً، إلى التناقض الكامن في استخدام الأحاديث الضعيفة. لقد كان الالتزام بـ«درء الكذب عن رسول الله» سبباً في أن يبدأ العلم السني لتوثيق الأحاديث. فإذا كان العلماء المسلمون مُنفتحين على استخدام الأحاديث بغض النظر عن مدى صحتها، فماذا كان الغرض من النظام المعقد والمتطور للغاية الذي بنوه عبر القرون السابقة؟ كتب عالم الدين الغرناطي أن «روح المسألة أن يغلب على الظن من غير ريبة أن ذلك الحديث قد قاله النبي ﷺ؛ [لنعتمد عليه في الشريعة، ونسند إليه الأحكام]»[*]. وإذا شعر عُلماء المسلمين بالحاجة إلى الاستشهاد بمصادر أُخرى للسلطة، سواء أكانت أقوالاً مأثورةً أم حكايات مُؤثرةً، فإنه بإمكانهم أن يفعلوا ذلك بالتأكيد، ولكنهم ليس بإمكانهم أن يستشهدوا بالنبي ﷺ كمصدر لهم في هذه الحالة. وذكَر ابن تيمية عن هؤلاء الذين يميلون إلى عَزْوِ كلِّ شيء مُفيد إلى محمد ﷺ أن «كثيراً من الكلام يكون معناه صحيحاً، لكن لا يمكن أن يُقال عن الرسول ما لم يقل».

وقد قدَّر ابنُ الجوزي هذه الاعتراضات الأساسية على استخدام الأحاديث غير الصحيحة. وماشياً في أزقَّة بغداد، مع متابعة الحشُود المجتمعة حول الخطباء في المساجد، ومستمعاً إلى الأدعية المخلصة ولكن المضللة من الناس العاديين الحيارى؛ كان أكثر ما أقلق العالم هو العواقب الاجتماعية والدينية لإساءة تقديم النبي ﷺ. ففي بعض الأحيان لم يكن يسعهُ إلا أن يضحك من هؤلاء الخطباء المتلعثمين خلال ورعهم المزيف. «إن اسم الذئب الذي أكل يُوسفَ كان كذا»، كذا قد أعلن خطيب مَرِحٌ ذات مرة في المسجد. وحين ذكر أحد الحضُور أن يوسف لم يأكله الذئب، أجاب الخطيب: «فهو اسم الذئب الذي لم يأكل يُوسف!». وعلى الرغم من ذلك فإن الكذب على النبي ﷺ لم يكن أمراً مُثيراً للضحك. وكما كتب ابن

---

(٧٣) المصدر نفسه، ص٧٣.

(*) هذا الكلام للشاطبي من كتابه **الاعتصام**، ج ١، ص٢٨٨، تحقيق الهلالي. فهو العالم الغرناطي المقصود في كلام المؤلف. وما بين المعقوفين زيادة منا تتمة للنقل لتكمل الفائدة منه (المترجم).

الجوزي في مصنفه عن الأحاديث الضعيفة، فإنه لا خير يمكن أن يجيء من الكذب أو استعمال الأشياء السخيفة والمزيفة المنسوبة إلى رسول الله ﷺ، بخاصة لأغراض الوعظ والإنذار. وحتى الأشياء الجيدة تُقوض وتفقد شرعيتها تلقائياً بمجرد ارتكاب الفعل المحظور للكذب على النبي ﷺ في سبيل السعي إليها. لقد لاحظ ابن الجوزي كيف استمعت المحاكم الشرعية في بغداد إلى قضايا تشتكي فيها زوجات من أزواجهن بسبب إهمالهن بسبب بعض الأحاديث التي وعدتهم بثواب مُذهل على الزهد، فقادتهم إلى التجول لأسابيع مثل الدراويش. إن العلماء عندما ضمنوا الموضوعات في مجموعاتهم الحديثية مع العذر المزعوم أن القارئ يستطيع تقويم إسناد الرواية بنفسه، فقد كانوا يخدعون أنفسهم. لقد وضح ابن الجوزي أن هذا يُشبه استعمال العملة المزيفة في السوق، مع افتراض غير مقبول بأن الناس العاديين سيكونون قادرين على الاستيثاق من كل عُملة قبل قبولها.

كان أكثر ما يُقلق ابن الجوزي هو أن استخدام الأحاديث الضعيفة أو الموضوعة التي تعد بثواب أو عقاب هائل على أفعال مُعينة «يُفْسِد موازينَ مقاديرِ الأعمال». أظهر ابن الجوزي أن الحديث الذي يسوي بين أدنى قدر من الربا وسفاح المحارم غير صحيح أوّلاً بالإشارة إلى العيُوب الخطيرة في أسانيده. ولكن بقطع النظر عن أوجه القصُور من منظور نقد الإسناد، يؤكد ابن الجوزي أن مما يدحض صحة الحديث أن «المعاصي إنما يُعلم مقاديرها بتأثيراتها، والزنى يُفسد الأنساب، ويصرف الميراث إلى غير مُستحقيه»، فهل لأقل أنواع الربا ضرراً الوزن الأخلاقي نفسه أو يُلحق مثل هذا الضرر الاجتماعي[٧٤]؟ شاهد ابن الجوزي آثار مثل هذه الأحاديث في بغداد. واستشهد بحالة محددة للقصاص في المدينة [بغداد] الذين دعوا إلى نوع خاص من الصلاة، «صلاة الخصماء»، والتي زعموا أن النبي ﷺ وعد أنها تُبطل جميع ذُنوب الشخص إذا صلاها. فبغداد الآن امتلأت بنوع من المسلمين يعتقدون أن السرقة ليست ببالغة الخطُورة؛ لأن هذه الصلاة الخاصة ستغسلهُم من هذا الذنب[٧٥].

---

(٧٤) ابن الجوزي، **كتاب الموضوعات**، ج ٢، ٢٤٤ ـ ٢٤٧.

(٧٥) Brown, Ibid., pp. 20-22.

لقد كان الانضباط الحديثي في المذهبين الحنبلي والشافعي في بغداد ودمشق في القرنين الثالث عشر والرابع عشر رائداً للمد الإحيائي في القرن الثامن عشر والحركات السلفية في القرن العشرين. اعتنق محمد بن عبد الوهاب والعالم اليمني المتمرد الشوكاني وعائلة الشاه ولي الله، جميعهم، الرفض الصارم لاستخدام الأحاديث الضعيفة. لقد أصبح الحد من الاعتماد على الأحاديث الضعيفة والمشكوك فيها سمةً مميزةً لكل من السلفيين التقليديين مثل أحمد شاكر، والإصلاحيين الحداثيين مثل محمد عبده. فبالنسبة إلى السلفيين في مصر وسوريا والمملكة العربية السعودية، كان القبول بنسبة الأحاديث الضعيفة إلى النبي ﷺ خطوةً كارثية، قادت المسلمين إلى السقُوط في ضلال الخرافات الشعبية، كالقول إن الورد خُلق من عرق محمد ﷺ، والتأثر بالتراكم الثقافي كتحذير الحديث الضعيف: «إياكم وخضراء الدمن، المرأة الجميلة في منبت السوء». أما بالنسبة إلى المصلحين المتوجهين نحو الغرب، مثل عبده، فقد كان لتساقط أوراق الأحاديث الضعيفة جاذبية مُضاعفة، فقد ساعد على نزع الشرعية عن خُرافات الصوفية، مثل تعظيم الأولياء وتمجيد النبي، الذي اصطدم بالمشاعر البروتستانتية والعقلانية الأوروبية. كما أنه أدى إلى تقليل الاتجاه العام النصوصي للإسلام، والحد من امتداد اختراق الشريعة والأعراف التقوية لجميع مجالات الحياة.

لقد مكن المبدأ السلفي ـ القائل إن سفينة الإسلام السني قد انحرفت عن مسار النص الذي وضعته الأجيال الأولى في الإسلام، والقناعة الإصلاحية الحديثة بأن الحداثة ستنتشل المسلمين من سُباتهم القروسطي ـ من إعادة تقييم التيار السني المرتخي تجاه الأحاديث في كلا هذين المعسكرين الأيديولوجيين. ونتيجةً لذلك فقد توصلا إلى الاستنتاجات نفسها التي توصل إليها ابن الجوزي قبل أكثر من سبعمئة سنة.

تكلَّم يوسف القرضاوي ومحمد الغزالي، كلاهما، المنتميان إلى الإخوان المسلمين في المراحل الأولى من حياتهما العلمية، مع ميل سلفي للأول، ونزعات حداثية للثاني، على حد سواء عن «غيُوم الأحاديث الضعيفة التي تحجبُ أُفق الإسلام»، على حساب «الحقائق النقية التي جاء بها رسول الله». يتذكر القرضاوي بإحباط كيف أنه خلال خُطبة أُقيمت بمناسبة المولد النبوي، كان حديثان فقط صحيحين ضمن جميع الأحاديث والقصص

الكثيرة التي استحضرها مختلف المتحدثين حول محمد ﷺ. ويخلص إلى أنه حتى لو لم يكن العلماء العظماء القدامى قد انتبهوا إلى ذلك، فقد كان السماح للأحاديث غير الصحيحة، مثل حديث الربا [السابق]، في الخطاب الإسلامي، يترتب عليه «اختلال النسب التي وضعها الشارع الحكيم للتكاليف والأعمال». وتابع: إن لكل عمل من أعمال العبادة، والعمل الصالح والمعصية، «سعراً» في نظر الشرع، وإن التكلفة المناسبة لها مذكورة في القرآن والأحاديث الصحيحة، وإن المجتمعات الإسلامية تُدمر البوصلة الأخلاقية الخاصة بها عندما تحطم تلك المصادر بقاعدة مكذوبة(٧٦).

إن في إحيائية بعض العلماء وإصلاحيتهم، مثل شاكر والقرضاوي والغزالي، شيئاً يُعيد إلى الأذهان بقوة حركة مُناهضة الإكليروس anticlericalism لدى الربوبيين الإنكليز في القرن السابع عشر والثامن عشر، إضافةً إلى خلفهم التنويري مثل فولتير. لقد عرف هؤلاء العلماء المصريون المعاصرون أنفسهم كعلماء بطبيعة الحال، ولكن رغبتهم في الإحياء أو الإصلاح كانت معتمدةً على خيبة الأمل بسبب الفشل التاريخي لطبقة الأوصياء وتلاعبهم بالجماهير. لقد لاحظ كانط النتائج الواضحة للإكراهات الدينية لطبقة الوصاية الكهنوتية في أوروبا. إن إخافتهم لقطعانهم بالمواعظ عن الآخرة وقيادتهم بوساطة الطقوس والتعاليم الشفهية، جعلت رجال الدين [الإكليروس] يبنون مجتمعاً دينياً مترابطاً، ولكنه مبني على التلاعب وليس التفاهم(٧٧). وكتب إحيائيو القرن الثامن عشر مثل شاه ولي الله، وعلماء العصر الحديث مثل القرضاوي والغزالي، باستمرار، حول هذه الأزمة نفسها، وحاجة المسلمين إلى استعادة قوة الإيمان الحقيقي بالعودة إلى المصادر النصية للإسلام بدلاً من الاعتماد على التقليد الراكد. كانت حركة الإحياء الإسلامية العظيمة في القرن الثامن عشر، في كثير من الأحيان، «مناهضةً للإكليروس»، من حيث إنها لم تكن قادرةً على تحدي ممارسات مثل التماس الشفاعة من قُبور الأولياء من دُون تقويض سُلطة عُلماء أهل السنة السائدة التي سوغتها لقرُون. استخدمت النماذج المثالية للسلفية ـ مثل

---

(٧٦) المصدر نفسه، ص٣٥ ـ ٤٦.

(٧٧) Anthony Collins, "A Discourse on Free Thinking," p. 99, and Kant, "What is Enlightenment," pp. 3-4.

الشاه إسماعيل شهيد، حفيد شاه ولي الله ـ المطبوعات الصحفية لتوجيه هجمات سهلة الوصول ورخيصة ضد «البدع» الشعبية لتصل بشكل مُباشر إلى الجماهير، مُعتبرين أن أي شخص يمكنه أن يفهم رسالة الإسلام البسيطة عن التوحيد الخالص النقي.

وعلى العكس، فليس من المستغرب أن هؤلاء العلماء المعاصرين، مثل علي جمعة، الذين ظلوا واثقين في الاستمرارية التاريخية غير المنقطعة ولا المتغيرة للإسلام السني، يقفون إلى جانب قبول العصور الوسطى للأحاديث الضعيفة. دافع يُوسف النبهاني، رجل الدين المشرقي والقاضي الشرعي في المحاكم العثمانية قبل سُقوط الإمبراطورية، عن هذا المبدأ بقوة غير مسبوقة. وكرس خمس سنوات من حياته لتأليف مجلد ضخم عن فضائل الاستغاثة بالنبي محمد ﷺ في دعاء الله، سارداً الأحاديث الصحيحة، ومدافعاً عن غير الصحيحة، كتلك التي توجد في **دلائل الخيرات**. أكد الشيخ إسماعيل الدفتار ـ وهو رجل دين أزهري، وإمام يخطبُ الجمعة في أقدم مساجد القاهرة ـ المبدأ السني القائل إنه لا يجوز للمرء أن ينسب حديثاً غير صحيح إلى النبي ﷺ. ومع ذلك فإنه يجوز التوسلُ بهذه الأحاديث كعبر. فمن يدري، كما يصر الشيخ إسماعيل الدفتار، ما الحكمة التي قد تتضمنها؟ فالحديث الذي لا أصل له، الذي سمع ابن حنبل ذات مرة واعظاً يتلوه في مسجد، ناقلاً عن النبي ﷺ، قائلاً: «من قال لا إله إلا الله: خلق الله من تلك الكلمة طائراً له سبعون ألف لسان، لكل لسان سبعون ألف لُغة، يستغفرون الله له»، يشرحه الدفتار: حتى إذا لم يكن هُناك دليل على صحة الحديث، فإننا نجد الآن أنه عندما يشهد شخص بوحدانية الله على شاشة التلفزيون، فإن صوته قد يظهر على سبعين ألف شاشة في سبعين ألف بيت(٧٨).

---

(٧٨) مناقشة خاصة للمؤلف مع الدكتور إسماعيل الدفتار، في تموز/ يوليو ٢٠١٠. انظر حول هذا الحديث: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، **المنار المنيف في الصحيح والضعيف**، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، ط ١٢ (بيروت: مكتبة المطبوعات الإسلامية، ٢٠٠٤)، ص٥٠ ـ ٥١؛ وجلال الدين السيوطي، **اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة**، تحقيق محمد صلاح العويضة، ٣ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٦)، ج ٢، ص٢٩١.

النَّوْع مقابل الكتاب: إحياء منهجٍ قديم لتصحيح الأحاديث

تذكر محمد الغزالي ذات مرة أنه عندما كان يُدَرِّسُ في الجزائر سأله طالب مُزعج عما إذا كان عُلماء الماضي قد صرحوا فعلاً بصحة حديث النبي ﷺ الذي يُخبر عن كيفية مجيء ملك الموت لموسى، عندما فقأ النبي العبري عين الملك. أخبر الغزالي الطالب أن قلقه بشأن الحديث كان إلهاءً. ألا يستطيع أن يرى التهديدات الحقيقية للأمة المسلمة، حيث «أعداء الإسلام يُحاصروننا»؟ وأضاف محمد الغزالي: على أي حال، هذا الحديث لا يعالج عقيدةً إيمانيةً ولا أي عُنصر أساسي في الإسلام[٧٩].

كان الداعية المصري المخضرم يعي جيداً ما يكمنُ وراء سُؤال الطالب: هل يمكن فعلاً أن يكون الحديث صحيحاً إذا طُلب من المسلم أن يصدق أن نبياً لله مثل موسى قد قاوم مصيره، أو أن الإنسان يستطيع أن يفقأ عين الملك؟ ماذا تقول هذه المعتقدات التي تبدو سخيفةً ظاهرياً عن التقليد الذي أعلن أن مثل هذه الأحاديث صحيحة؟ وجد العلماء المحدثون والناشطون المسلمون أنفسهم بانتظام في مكان الغزالي، يُحاولون تخفيف التوتر بين نُصوص الإسلام المقدسة والحقائق الحديثة، ومن ثم منع الشباب المسلمين من الوقُوع في الفخ نفسه الذي وقع فيه بعض المتشككين مثل صدقي وأبي رية. لماذا غالبية أهل النار من النساء؟ لم يُستشهد بحديث محمد ﷺ الذي يقول: «ما تركت من بعدي فتنةً أشد على الرجال من النساء»؟ وآخر يقول: «لا تقوم الساعة حتى يقاتل المسلمون اليهود، فيقتلُهم المسلمون، حتى يختبئ اليهودي من وراء الحجر والشجر، فيقول الحجر أو الشجر: يا مُسلم يا عبد الله هذا يهودي خلفي، فتعال فاقتله»[٨٠]؟

اختار محمد الغزالي تفادي سُؤال الطالب لأن الحديث عن موسى وملك الموت كان، جنباً إلى جنب مع كل الأحاديث المذكورة أعلاه، وارداً

(٧٩) محمد الغزالي، **السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث**، ط ١١ (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٨)، ص٣٥ ـ ٣٦.

(٨٠) **صحيح مسلم**، كتاب الرقاق، باب أكثر أهل الجنة الفقراء وأكثر أهل النار النساء؛ **جامع الترمذي**، كتاب الآداب، باب التحذير من فتنة النساء؛ **سنن ابن ماجه**، كتاب الفتن، باب فتنة النساء؛ **صحيح البخاري**، كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام؛ **صحيح مسلم**، كتاب الفتن، باب ١٨.

في أحد **الصحيحين**، مجموعتي البخاري ومسلم للحديث، اللتين أعلنهما الإسلام السني منذ فترة طويلة الكتابين الأصحين بعد القرآن. أصبحت معايير فحص أسانيد الرواية وتصحيح الحديث التي استخدمها هذان المؤلفان هي القانون النهائي للدقة والتميز في مجال التحقق السني من صحة الحديث. وعلى الرغم من أن عُلماء الإسلام ظلوا لقرون عديدة يُلاحظون بحرية عُيوباً طفيفةً في الكتابين، إلا أن القلق المتفشي على صحة الإسلام في وجه الغرب في القرن التاسع عشر قد أدى إلى القفز بقانون «**الصحيحين**» إلى درجة المقدس وما لا يرقى إليه الشك. كان الدفاع عن الكتابين ضد المشككين مثل صدقي أو جماعة أنصار «القرآن وحده» أكثر من مجرد الدفاع عن الاعتماد على النص النبوي أمام المشاعر الحديثة والغربية؛ لقد كان دفاعاً يائساً عن أُسس التراث الديني السني.

لم يكن الأمر أن **الصحيحين** بالفعل هُما مصدرا الفقه والعقيدة السنيين - لقد كان للمذاهب مجموعاتها الخاصة للأحاديث التي سبقت **الصحيحين**. وبالأحرى، ما كان على المحك عندما جرى انتقاد الكتابين هو المناهج التي استخدمها البخاري ومسلم في جمع الكتابين، وإجماع العلماء على صكها بالمكانة القانونية. لقد مثل **الصحيحان** علم نقد الحديث عند أهل السنة، وكانا تجسيداً للادعاء بأن المسلمين أهل السنة قد حددوا هيكلاً أساسياً من الأحاديث الصحيحة التي غطت التعاليم الحقيقية للنبي ﷺ. كان هذا هو عمود المقاربة السنية للنصوص ومفتاح سُلطة الطائفة. إن الاعتراف بعيب في الكتابين، أو الأسوأ: في مناهج مؤلفيهما، هو تشكيك في سلامة التراث الديني الذي كان يُناضل بالفعل من أجل بقائه على قيد الحياة. اعترف زيد شاكر، وهو إمام مسلم أمريكي بارز، بذلك بصورة غريزية، إذ قال ذات مرة: «إذا ضُرب **صحيح البخاري**، فأنت تضرب الشريعة»[٨١].

قدم محمد الغزالي للقراء في أحد كُتبه، في مُعالجة لسؤال طالبه العصبي، الكثير من تفسيرات عُلماء العصور الوسطى بخصوص حديث موسى وملك الموت (على سبيل المثال، ظهر الملك لموسى في شكل

---

(٨١) مناقشة للمؤلف مع زيد شاكر، في: Critical Islamic Reflections conference, Yale University, April 2003.

إنسان، فأخطأ النبي وظنه مُهاجماً عادياً). ولكن ما التفسير الذي يمكن أن يلطف من صحة الحديث الذي يقول إنه لن تقوم الساعة حتى يقاتل المسلمون اليهود، وحتى الأشجار والأحجار ستخون اليهود الذين يبحثون عن ملاذ خلفها؟ ألا يزرع ذلك بُذور الكراهية الدينية ويسوغ العنف؟

تنتمي جميع هذه الأحاديث، سواء حديث مُوسى وملك الموت، أم حديث الإثنتين والسبعين حوراء، أم حديث الأحجار واليهود؛ إلى أنواع من الأحاديث، إما أحاديث الترغيب والترهيب، أو الأحاديث حول اليوم الآخر، أو أحاديث مناقب المؤمنين المشهورين. وحتى الأحاديث سيئة السمعة، كحديث نُفور الشيطان من صوت الأذان، هي واردة في كُتب [فصول] **الصحيحين** تحت عُنوان «باب: فضل التأذين». وجنباً إلى جنب مع أحاديث إغواء المرأة للرجال، وعدد النساء في الجنة والنار؛ فكل هذه الأحاديث موجودة في كُتب [فصول] مجموعات الأحاديث المخصصة لـ «الأخلاق الحسنة» (الأدب) والسلوكيات الدقيقة (الرقاق والرقائق) والإغراءات والحرُوب المروعة (الفتن) أو (فضائل) المؤمنين البارزين.

إن هذا يُثير احتماليةً مُهمةً، وهي أن عُلماء مثل الغزالي قد تجاهلوا في جُهودهم التوفيق بين النصوص الصحيحة والتوقعات الحديثة. بلور عُلماء أهل السنة منذ أكثر من ألف عام مفهوم هيكل الأحاديث على أنها مجسدة ومنظمة في أوعية مُنفصلة، تُسمى كُتب الحديث، مثل **الصحيحين**. وعندما احتاج عُلماء القرن التاسع والعاشر إلى مصادر للأحاديث النبوية تكون مرنةً ويمكن الاعتماد عليها، فإنهم استثمروا في قانون من ستة كُتب حديث مُحترمة تملك الحجية. وفي العصر الحديث، عندما شعر العلماء أن تقاليدهم النصية تحت تهديد غير مسبوق، كان هذا هو نفسه قانون الكتب الذي يلزم الدفاع عن صحته بأي ثمن من أجل حماية السلامة النصية للإسلام نفسه. عندما هاجم المشككون الأوائل، مثل أبي رية، أحاديث محددةً، رد العلماء بصك **الصحيحين** للسلطة القانونية: الحديث لا يمكن انتقاده لأنه في **صحيح البخاري**، فهو من ثم فوق الشبُهات. ثم جعلت الأجيال اللاحقة من أنصار «القرآن وحده» والمشككين في الحديث لاحقاً، قانون الحديث نفسه هدفاً لهم، كما فعلت المفكرة المغربية خديجة البطار في سلسلة من المقالات الصحفية النقدية الحادة في فترة ما بين (٢٠٠٢م)

و(٢٠٠٣م) (جمعت مؤخراً في كتاب مُثير للجدل: **في نقد البخاري: رجل بينه وبين الحق حجاب**)[٨٢].

ومع ذلك، فلم يكن العلماء الأوائل مثل البخاري يقدمون مفهوماً لصحة الحديث باعتبار الكتُب والمؤلفين. لقد ربطوا الأحاديث برواتها، وحددوا درجة الأهمية النقدية التي يستحقها كل حديث وفقاً لموضوعه. لقد أوضح عُلماء أهل السنة التأسيسيون ـ هؤلاء الذين فحصوا بالفعل الأحاديث المتداولة وجمعوا مجموعاتِ الحديث القانونية صراحةً ـ أنهم يُعاملون الأحاديث بطريقة مختلفة بناءً على موضوعاتها. فلم تخضع الأحاديث حول فضائل الأعمال أو الأفراد، أو نهاية العالم، أو الأخلاق والوعظ؛ إلا لتوثيق مُتراخ. أما أحاديث المجالات المحورية في الشريعة ومبادئ العقيدة الصريحة، فقد قُيمت بصرامة.

هذه الطريقة من أقدم الممارسات وأفضلها في الدراسات السنية. يقدم السني المعروف من القرن التاسع، ومؤلف إحدى مجموعات الحديث القانونية، دليلاً على هذه الطريقة في التطبيق. كان الترمذي فريداً من جهة أنه قيم كل حديث ورد في **جامعه**. فنرى أن كُتب [فصول] الترمذي التي تدور حول موضوعات يعتبرها عُلماء أهل السنة أركاناً للشريعة تتضمن روايات قليلة نسبياً يُعطيها الترمذي تقويماً ضعيفاً، مثل أن تُروى عن راو ضعيف أو تفتقر إلى شواهد. صُنِّفت ١٧ بالمئة فقط من الأحاديث الواردة في كُتب (الزكاة) و(صوم رمضان) على أنها ضعيفة، وفقط ٧ بالمئة في باب (المواريث). وبالنسبة إلى الأبواب المتعلقة بموضوعات خارج المجالات الأساسية للواجبات الشعائرية والفقهية فهي أسوأ بكثير. يُشير الترمذي إلى عُيوب ملحوظة في صحة ٢٧ بالمئة من الأحاديث في كتابه عن الآداب، و٣٥ بالمئة في كتابه المتعلق بنهاية العالم، وتتجاوز النسبة ٥٠ بالمئة في الكتُب المتعلقة بمناقب المسلمين الأوائل والأدعية.

---

(٨٢) ظهر ذلك أولاً في جريدة **أحداث المغرب**. كررت البطار انتقادات الحداثيين الإسلاميين الأوائل كأبي رية، مثل المشكلات العلمية في حديث الذبابة، والاعتراضات الدينية على الأحاديث التي تصف النبي بأنه قد سُحر (تعترض البطار وغيرها من الإصلاحيين بأن النبي كان معصوماً)، والحديث الذي يؤكد على القصة التوراتية حول داود وبثشبع [امرأة أوريا الحثي]، والتي بالمثل تصف نبياً بعدم العصمة. انظر: خديجة البيطار، **في نقد البخاري: كان بينه وبين الحق حجاب** ([الدار البيضاء]: منشورات الأحداث المغربية، ٢٠٠٣).

لقد جرى توثيق حديث الأحجار واليهود بوساطة أكثر رواة الحديث الأوائل احتراماً، وروي وأيد على نطاق واسع في كل طبقة من طبقات روايته. كان الحديث فوق مُستوى الشبُهات من وجهة نظر نقد الحديث السني. ولكن حقيقة أنه كان يُنظر إليه على اعتباره حديثاً عن دراما آخر الزمان، تعني أنه يمكن ألا يزال غير موثوق به. تُشير جميع الأدلة المتوفرة إلى أن رُواة الحديث الأوائل الذين اعتمد عليهم جامعو الأحاديث، كالبخاري، كمصادر للأحاديث، اشتركوا معاً في طريقة مُعالجة الروايات التي سمعوها، باستخدام عدستين نقديتين مُختلفتين للغاية، اعتماداً على موضوعاتها. عندما قرر البخاري صحة حديث، فقد كان ذلك لأنه جاء عبر سلسلة من الرواة الذين يمكن الوثوق بهم لنقل المعلومات بشكل موثق من مصادرهم. ولكن إذا كانت كل حلقة في سلسلة الرواة الموثوقين قد روت كل حديث من أحاديث الميراث بشكل أكثر دقةً من الأحاديث المشابهة لحديث الأحجار واليهود، فإن سلسلة الرواة هذه تتكون فعلياً من قناتين مُنفصلتين بجودة مُختلفة: واحدة صارمة وأخرى مُتراخية.

إن هذا لا يعني أنّ جامعاً بارعاً كالبخاري قد أسقط شُروطه في بعض فُصول كتابه كما فعل الترمذي بوضوح. حققت مجموعتا البخاري ومسلم مكانتهما البارزة لأن مؤلفيهما قصرا مُحتوياتهما فقط على الأحاديث التي شعر كل عالم منهما أنها تفي بأعلى معايير الصحة. ولا يبدو أن هناك اختلافاً كبيراً في سُمعة أو وثاقة الرواة الذين اعتمد عليهم البخاري في فُصول تأليفه حول القضايا التي اعتبرها أهل السُّنة الأوائل جوهريةً، وتلك التي عُوملت عادةً بطريقة أكثر تراخياً[٨٣]. وفي الواقع، فإن ما أراه: أن نظام التدرج الثنائي، للتراخي مُقابل الصرامة، كان سمةً منهجيةً لرواية

---

(٨٣) على سبيل المثال، فإن الرواة الذين أخرج لهم البخاري في **صحيحه**، وانتقدهم علماء الحديث البارزون (أدرج ابن حجر ٣٨٢ منهم في مقدمة **فتح الباري**): ١٩ بالمئة منهم فقط يظهرون في الأبواب التي تتناول القضايا غير الأساسية، مثل كتب: المغازي، والتفسير، والدعوات، والآداب، وصفة النبي، والرقاق، والأنبياء، والفتن، وأبواب الفضائل المختلفة. (يظهر عدد قليل في تقوية روايات في فصول أخرى، لكنني تجاهلت ذلك لأن تقوية الروايات يتضمن عادة الرواة الأقل توثيقاً من الرواة الأساسيين). إلا أن هذه الفصول الإثني عشر لا تشكل سوى ١٢ بالمئة من كُتب **صحيح البخاري** السبعة والتسعين، ويعتبر كتاب التفسير أحد أكبر كتب الصحيح، ويتوزع الـ ٨١ بالمئة الباقون من الرواة المجروحين على سائر فصول الكتاب ـ وليس ذلك مفاجئاً أو ذا دلالة إحصائية.

الحديث السُّني ونقده. يمكننا أن نُجري قياساً على الفحص الأمني في المطار. فمن الناحية النظرية يتبع موظفو الأمن قواعد معينةً في فحص الركاب وأمتعتهم باستخدام الماسحات الضوئية نفسها وإجراءات موحدة. ولكن إذا قرر كل فرد من الأمن، بدءاً من مُدققي الهويات إلى مُشغلي الماسحات الضوئية، أن يُخضع النساء العجائز للحد الأدنى الممكن من التفتيش، فإن الركاب الذين يمرون عبر نقاط التفتيش الأمنية سينتقلون في واقع الأمر إلى مستويين مختلفين للغاية من التفتيش، واحد للعجائز والآخر لسائر المسافرين. سيكون هذا هو الوضع، والقياس هنا على جامعي الحديث كالبخاري ومسلم؛ حتى إذا سعى المطار إلى توظيف أفضل معدات المسح الضوئي والأفراد الأكثر كفاءةً في مجال الأمن.

إنَّ الحُكْمَ على الأحاديث لا من خلال سُمعة الكتُب التي تشملها، ولكن أيضاً حسب ما إذا كان موضوعها يعتمد على النقد الصارم مُقابل النقد المتساهل من عُلماء الحديث الكلاسيكيين؛ يمكن أن يقدم لنا فائدةً عظيمةً اليوم. ويمكن أن يوفق ذلك بين الأساليب التقليدية لانتقاد الحديث لدى أهل السنة، والعديد من الاعتراضات الإصلاحية على مُحتويات الأحاديث، مثل ضُراط الشيطان وضرب مُوسى لملك الموت. ولأن الغالبية العظمى من الأحاديث الإشكالية مثل هذه تقع ضمن الأنواع التي لم يشعر العلماء الذين وضعوا منهج أهل السنة لنقد الحديث بأنه يجب تطبيقه عليها بالكامل، فإنه سيكون من الممكن قبول مُعظم الانتقادات الموجهة من أمثال صدقي وأبي رية، دُون تحدي القيمة العامة لتقليد الحديث عند أهل السنة.

مخاطر الكذب النبيل على المسلمين اليوم

كان محمد سعيد رمضان البوطي، قبل مصرعه في مسجد بدمشق عام (٢٠١٣م)، أشهر عُضو في جماعة العلماء السوريين والفقيه الشافعي البارع والعميد السابق لكلية الشريعة في جامعة دمشق والمؤيد القوي للصوفية؛ في مُقابلة استدعى فيها وفاة أبيه قبل عدة عُقود. كان والد البوطي رجل دين محبوباً، وبعد وفاته روى البوطي كيف تحول والده إلى محور للعديد من الحكايات المعجزة. وتنُوقلت الأساطير في الحي حول الحضور الملائكي وبشارات النعمة الإلهية التي ظهرت على فراش موت والده. قدم البوطي

مُلاحظةً: «عندما يُحب الناس رجلاً ورعاً، فإنهم يخترعون حكايات المعجزات حوله». إلا أن البوطي لم يرغب بالتأكيد في المساهمة في إزالة السِّحْرِ عن العالم. فقد أقر أن مثل هذه المعجزات للصالحين جائزة، وأن حكايتها قد تُغذي الولاء الديني لدى بعض العامة. لقد كان يميل نحو الموقف الحنفي في مثل هذه الأمور: إذا أراد الناس تصديق القصص الخارقة عن مُعجزات الصالحين، فإنه يجوز لهم ذلك. ولكن عدم تصديقهم بها ليس إثماً. ولكن البوطي أقر بالمخاطر، وختم قائلاً: «وأخيراً، فإن النتائج السلبية لهذه القصص أكبر من نتائجها الإيجابية»(٨٤).

إن المجتمع الذي يُؤمن بالقصص لمجرد كونها وسائل نافعةً أو تمس مواطن دافئةً في القلب، يضع حداً تُجاه الالتزام بحقيقة قابلة للإثبات باعتبارها مرجعيةً مُشتركةً ذات معنى لجميع الأفراد بغض النظر عن مُعتقداتهم الدينية. من المحتمل أن ينحرف المجتمع الذي يقبل الكذب النبيل بكل إخلاص إلى السذاجة دون أن ينتبه إلى ما يُقال له، ويصبح عُرضةً للتلاعب. يكمنُ الخوف من مثل هذا المصير النهائي وراء الكثير من مواقف ابن الجوزي الرافضة لاستخدام أحاديث غير صحيحة. ففي عصره في بغداد وجه الصوفية المحتالون والدجالون الناس بأكاذيب زائفة إلى مُنحدر زلق من الزهد المدمر والتلاعب. تشارك البوطي مثل هذه المخاوف في القرن الحادي والعشرين.

الأمر متعلق قليلاً بأن العلماء الذين نقلوا الأحاديث الضعيفة زعموا أنهم قدموا تحذيراً وافياً حول الصحة المشكوك فيها للروايات. إلا أن البحث حول رأي المستهلك والتسويق يُشير إلى أن ابن الجوزي كان مُتقناً في تشبيهه [رواية الأحاديث الموضوعة] بتداول العملات المزورة في السوق. تُثبت الدراسات عن كيفية تمرير الأشخاص للمعلومات أو الانطباعات أنه في حين أن المواقف والآراء هي مُعتقدات أولية تميل إلى البقاء على قيد الحياة بالاتصال من شخص إلى آخر، فإن اليقين أو الشك حول تلك المواقف أو الآراء يميل إلى الضياع بمرور الوقت(٨٥).

(٨٤) محمد سعيد رمضان البوطي، اتصال شخصي، أبو ظبي، بتاريخ ١٥ نيسان/ أبريل ٢٠٠٦.

(٨٥) Derek D. Rucker and David Dubois, "The Failure to Transmit Certainty: Causes, Consequences, and Remedies," *Advances in Consumer Research*, vol. 36 (2009), pp. 69-70.

فإذا أخبر شخصٌ شخصاً آخر: «ربما يكون أداء هذا النوع من السيارات سيئاً»، فإن الشخص الثاني قد يتذكر فحسب، ويمرر بدوره انطباعاً أن «هذا النوع من السيارات يُؤدي أداءً سيئاً». فكلما زادت مراحل النقل [الرواية]، قل بقاء الفوارق البسيطة على قيد الحياة؛ وكلما زاد الاقتراب من العبارة المنقولة يُصبح الأمر يقينياً.

من المغري أن نعزو الحماقات السخيفة التي تظهر أحياناً في العالم الإسلامي إلى بعض سمات الثقافة الدينية الإسلامية. فعلى سبيل المثال، في ربيع عام (٢٠١٢م)، ومع اقتراب الانتخابات الرئاسية في مصر، أعلن اللواء الموالي لمبارك: عمر سليمان ترشحه. وكان هذا مُؤذناً بقيام ثورة دموية مُضنية من شأنها أن تخيم على مصر بعد عام. وعندما سأل أحد المحاورين سُليمان عن كيفية تمكنه من جمع أربعين ألف توقيع للحاق بالسباق خلال أربع وعشرين ساعةً فقط؛ أجاب دُون تهكم: «لقد كانت مُعجزةً جلبتها الإعانة الإلهية»[٨٦]. وفي صيف عام (٢٠١٢م) أعرب حتى المصريون الأذكياء الواعون عن صدمتهم من الطريقة التي اقترح بها البرلمان الخاضع لسيطرة الإخوان المسلمين قانوناً يسمح بـ «مضاجعة الوداع» - أن يكون للزوج الحق في مُعاشرة زوجته المتوفاة جنسياً حتى بعد اثنتي عشرة ساعةً من وفاتها. وبالطبع لم يكن هذا الأمر صحيحاً على الإطلاق. فقد كانت جميع جلسات البرلمان مُتلفزةً، ولم يحدث مثل هذا الاقتراح (وغني عن الذكر أن هذا العمل محظور بموجب الشريعة أيضاً).

ومع ذلك، فلم يكن الجهل بين المتعلمين حكراً على ثقافة واحدة. فالأمريكيون أيضاً عُرضة لمثل هذا الأمر السخيف إذا كانت نظريات المؤامرة أقل ضراوةً. ففي عام (٢٠١٢م)، وبعد ما يقربُ من أربع سنوات من بدء فترة رئاسته للولايات المتحدة، وعلى الرغم من حُضوره أُسبوعياً في الكنيسة؛ اعتقد ١٧ بالمئة من الناخبين الأمريكيين أن باراك أوباما كان مُسلماً[٨٧]. ومع ذلك فإن مسارات الدين لا تزال محفوفةً بالمخاطر الفريدة

---

(٨٦) «معجزة تمت بتسهيل رباني».

<http://www.shorouknews.com/columns/view. aspx?cdate=16042012&id=f1183b12-b343-48ed-b949-58a825afbed6> (last accessed 17 April 2012).

(٨٧) "Little Voter Discomfort with Romney's Mormon Religion," Pew Research Center, 26 July 2012, =

في مُنحدراتها نحو السذاجة. ففي المجتمعات التي ينتشر فيها الدين ويؤدي دوراً واسع النطاق، من الممكن أن تجد نسيجها معقوداً بسذاجة خطرة. يأتي الاستعداد لتعليق العمل بالقواعد الأساسية لعدم التصديق في حالة الأمور الدينية؛ من الخضُوع إلى الطبيعة الخارقة التي يتطلبها الإيمان والنص المقدس. يشرح إيريك أويرباخ Erich Auerbach الفرق بين اختلاقات هُوميروس في قصائده الملحمية وما يرويه الكتاب المقدس، بأن هوميروس لم يطلب من جُمهوره قط أن يعتقدوا أن أياً من قصصه الهائلة عن تدخل الآلهة الشديد في حياة البشر حقيقية. وعلى النقيض من ذلك، فالوحدات(*) الكتابية، كذبيحة إبراهيم لإسحاق، تتطلب من جميع المعنيين، من الراوي إلى الجمهور، أن يُؤمنوا بحقيقتها إلى أقصى حد. فالنص المقدس لا «يحاكمنا» إلى إمكانية الحقيقة التاريخية كما فعل هوميروس. بل إن النصوص المقدسة «تسعى إلى إخضاعنا»(٨٨).

ومن ثم فإن النص المقدس يُلزم. وفي حين أن النص المقدس الحقيقي قد يفعل ذلك على نحو صحيح، فإن النص الزائف عبارة عن معبود كاذب، وأحياناً مادة أفيونية، وفي أوقات أخرى: مُصيبة. قد تُسبب الأحاديث غير الصحيحة الأذى على مستويات عديدة للمجتمع، بدايةً من تيسير العنف غير الشرعي، ونهايةً بإخفاء دوافعه الحقيقية. فتستشهد شهادات الانتحاريين المسلمين بانتظام بحديث الحور الإثنتين والسبعين كحافز أو مُكافأة تعزيزية. وهذا يغذي الصورة النمطية الغربية عن الإسلام، كشهواني، وقائم على الرشوة، ورجعي. تُولي وسائل الإعلام والرأي العام اهتماماً بالحور الإثنتين والسبعين سيئة السمعة، أكثر من الظواهر السياسية أو الاجتماعية أو الاقتصادية الموضوعية التي يذكرُها الانتحاريون أيضاً كقوة دافعة لأفعالهم.

لقد أفصح لي طُلاب الجامعة من المسلمين في الولايات المتحدة أحياناً كثيرةً عن شُعورهم بالارتباك والقلق حيال ما سمعوه من إمام مسجدهم،

<http://www.pewforum.org/Politics-and-Elections/Little-Voter-Discomfort-with-Romney%E2%80%99s-Mormon-Religion.aspx>.

(*) استعمل المؤلف لفظ: pericopes، والبريكوبس هي أجزاء التوراة التي تُقرأ يوم السبت (المترجم).

(٨٨) Erich Auerbach, *Mimesis*, translated by Willard Trask (New York: Doubleday, 1946), pp. 11-12.

الذي نقل عن نبيهم أن أيسر أشكال الربا يُساوي زنى المحارم. أعاد ذلك إلى ذهني عندما كنت جالساً في مسجد مشهور للأمريكيين الأفارقة في شيكاغو عام (٢٠٠٣م) أستمع إلى خُطبة الجمعة، حين سمعتُ همهمات الشكُوك من رجل يجلس بالقرب مني، إذ قرأ الإمام الحديث نفسه الذي ذكره الشيخ الدفتار عن الطيور العجيبة ذات الألف جناح، التي يزعمُ أن الله يخلقُها من عبارات الثناء عليه. ربما كان هذا الحديث سبباً في تحفيز المسلمين لأجل تحسين عقيدتهم وعباداتهم، في زمان ومكان ما بعيدين. ولكن ليس في هذه الأيام، في شيكاغو، مع ذلك الرجل. فبالنسبة إليه بدا الحديث عبثياً وقلَّل من ثقته في التقليد النصي الإسلامي.

لماذا يجب على هذا الرجل أو على أي مُسلم أن يُعاني من لحظة قلق بسبب حديث لم يسمه أي عالم من عُلماء الإسلام بشيء آخر غير أنه حديث موضوع؟ كان للأحاديث المشكوك فيها عن الترغيب والترهيب ـ إضافةً إلى النبوءات الخيالية عن نهاية العالم ـ في يوم من الأيام مكان في صرح النصوص الإسلامية المهيب. ولكن، في عصر يتسم بالريبية تُجاه النصوص بشكل واضح، فإنها قد أصبحت عقبةً. فحتى التقليديون مثل الكوثري يمكنهم أن يروا المخاطر في الانغماس في الكذب النبيل. فقد حذر الكوثري من أن المسلمين المعاصرين الذين يسعون إلى تعزيز الإسلام والدفاع عنه بمزاعم لا أساس لها من الصحة وينسبونها إلى النبي ﷺ «يهدمون حصناً ليبنوا قصراً»[٨٩]. ويشير ابن حجر، شارحاً حديث اليهود والأحجار، إلى أن الأحجار والأشجار قد تكون مجازاً، بمعنى أنه لا يكون لليهود مكان للاختباء. ولكن، وكما هي الحال في أحاديث الإثنتين والسبعين حوراء، وحديث الربا: لماذا يجب أن نُهدر أيَّ رأس مال تأويلي أو نُجهد عقولاً في العمل على إيجاد تأويلات لما هو على الأرجح نص مُصطنع؟

الحقيقة البراغماتية وجمال الكذب النبيل

في صيف (٢٠٠٧م)، سألتُ أحدَ مُعلِّمي، وهو شيخ يمني صوفي شاب، عن استشهاد العلماءِ بأحاديث ضعيفة. أجاب: «ربما فعلوا ذلك

(٨٩) محمد زاهد الكوثري، **مقالات الكوثري**، (القاهرة: دار السلام، ١٩٩٨)، ص٤٦.

للإشارة إلى الموضوع بطريقة جذابة». وفي الوقت الذي كُنَّا نجلس فيه لتناول طعام الغداء في ميناء المكلا الحيوي المطل على المحيط الهندي، كُنا نرتدي عباءات بيضاء تصل إلى رُكبتينا أو عباءات مُخططة أُرجوانية وبُنية اللون مطويةً بينهما، ونتناول البطاطس المثلجة وسلطة الأناناس، قبل تجمع سيارات الدفع الرباعي الضخمة لتقطع بنا الطريق الداخلي على الساحل اليمني. اتبعنا تجاه مشهد القمر الطريق الذي حوله هُطول الأمطار عبر عُقود إلى منحوتة عملاقة من النهيرات التي تلتقي مثل جذور الأشجار الخضراء. ينحدر الطريق عبر ضفاف وشجيرات، حيث يجري حصاد البخُور المقدس واللبان لمرة واحدة، في قيعان الوادي الصخرية. وهناك تنظف مياه الأمطار طوابق الوادي سنوياً قبل أن ترويه، وهو ما يجعل الحياة مُمكنةً. وفي نهاية المطاف تؤدي روافد النهر هذه، مع ما فيها من قُرى قديمة مُتناثرة، إلى وادي حضرموت الواسع، مما يجعلهُ فسيحاً وممزقاً بمزارع خضراء، وينسى المرء أن وادي الفيضان هذا، والفيضانات نفسها، تتلاشى في النهاية إلى الرمال الصفراء الميتة في صحراء اليمن الداخلية.

مررنا من مدينة إلى أخرى على طُول شبكة وادي الفيضان، من هجرين إلى شبام، ورأينا ناطحات سحاب رائعةً من الطين، تعود إلى القرون الوسطى، مُتسللةً إلى السماء في نُتوءات صخرية تطفو على جُدران الوادي، إلى مُديرية سيئون مُترامية الأطراف، وفي نهاية المطاف: تُريم في مستهل الوادي الضيق. هذا الوادي العظيم هو معقل الصوفيين الباعلويين. إنها مجالهُم الخاص. وحتى حين حل الليل، وأصبح الجنود اليمنيون في نقاطهم التفتيشية أكثر يقظةً واحتراساً، فقد لوحوا لسيارتنا من بعيد عندما شاهدوا بيننا العمائم البيضاء الخاصة بالحبايب(*)، وهم العلماء الذين ينحدرون من السلالة النبوية، والذين يتولى قيادتهم الباعلويون، وهم أيضاً يشكلون النخبة الدينية في حضرموت وصوفية المحيط الهندي.

زرنا في كل بلدة العلماء الحبايب المبجلين. أكلنا واستمعنا إلى قصائد في الثناء على الله ومدح النبي [المدائح]، قبل أن نُناشد العلماء المسنين أن

(*) الحبايب، ومفردها الحبيب: لقب الأشراف في بلاد اليمن (المترجم).

يُشاركونا بعض علمهم. «أنتم كُل من تبقى»(*)، هكذا ناشدهم العالم الصوفي مراراً وتكراراً، «لقد ورثكم هؤلاء العظام السابقون علمهم قبل أن يُغادرونا».

ثم أخرج علي بن محمد العطاس (لاحظ اسم العائلة) العمامة المهترئة لشيخه، عبد الله بن عُمر الشاطري، الذي درس لمدة خمسين عاماً في مدرسة سيئون وتتلمذ على يديه العديد من الطلاب، بحيث يُقال إن جميع العلماء في حوض المحيط الهندي من اليمن إلى ماليزيا هم إما تلاميذه أو تلاميذ تلاميذه (وذلك يشمل عُلماء جندرامي). وفي قرية (أمد) الصغيرة قدمنا احترامنا لصفية، وهي امرأة تبلغ من العمر مئةً وخمسة أعوام، كانت تستلقي بجسدها الضئيل الواهن على سرير في كُوخها الطيني، ويغطي شاش أسود رقيق جميع جسمها باستثناء عينيها، فأمسكنا بيديها من فوق العباءة، ورحبت بنا ودعت لنا، ورفعت إصبعها أحياناً مُشيرةً به إلى أعلى، قائلةً بصوت خشن ثابت: «في حضرة النبي!». تُوفي أولادها منذ زمن بعيد، وبقيت وحدها من أولئك الذين سمعوا توجيهات أولياء الطريقة الباعلوية منذ ثلاثة أجيال مضت(**). وهي أيضاً تُوفيت في (٢٠٠٨م).

وفي المكلا استقبلنا الحبيب حامد بن سميط في منزله، وهو نفسُه يبلغ من العمر أكثر من تسعين عاماً، وأمر خدمه بإحضار صينية من التمر والماء. اقتربنا منه واحداً يلي الآخر، وأطعمنا التمر في فمنا بنفسه وقدم لنا رشفةً من الماء. روى لنا إسناد علمه الشريف عن السادة الباعلويين في اليمن، إلى العراق، ثُم المدينة، إلى رسول الله ﷺ نفسه. لقد أعطانا التمر والماء بنفسه اقتداءً بما فعل شيوخُه معه، وهكذا إلى محمد ﷺ. ثم تلا الحديث المسلسل في كل حلقة من ذلك الإسناد، ثم بعد أن فرغوا من التمر والماء: قال النبي ﷺ: «من أضاف مُؤمناً فكأنما أضاف آدم؛ ومن أضاف مُؤمنين فكأنما أضاف آدم وحواء؛ ومن أضاف ثلاثةً فكأنما أضاف جبريل وميكائيل وإسرافيل، . . .»، وهكذا.

(*) تعبير «البقية» تعبير تراثي معروف، يقال لعلماء الخلف السائرين على طريقة من تقدمهم: فيقال لهم بقية السلف، وبقية المجتهدين، ونحو ذلك (المترجم).

(**) المقصود علو إسنادها (المترجم).

لم يشعر أحدٌ في هذا الاجتماع بالحاجة إلى التساؤل حول صِحَّةِ هذا الحديث المفعَم بالحياة. فليس له علاقة بأحكام الشريعة أو العقيدة الإسلامية. لقد ألهمتنا بركة شيخنا المسن المبتسم وأثلجت صُدور ضُيوفه. لقد شعرنا جميعاً بانخراطنا في رابطة حميمية مع النبي العربي الذي عاش قبل أربعة عشر قرناً. وفي وقت ما، سنطعم التمر والماء لجيل آخر، ونسردُ لهم الإسناد المتصل، الذي وصل إلى الزمن الحاضر، مع إضافة أسمائنا في النهاية. لم يلاحظ أحد في هذا التجمع، أو اعتقد أن هذا الحديث الحيوي قد وضعه في الواقع شخص اسمه عبد الله القدَّاح في القرن الثامن. وكما أوضح أحد نُقاد الحديث في القرون الوسطى: «لوائح الوضع عليه ظاهرة، ولا أستبيح ذكره إلا مع بيانه، لكن المحدثين مع كثرة كلامهم في القداح ومبالغتهم في تضعيفه ورميه بالوضع، لا يزالون يذكرونه ويسلسلونه بالتبرك وحسن النية، ولذلك لم يتعقبه أكثر المسلسلين بل يُطلقونه»[٩٠].

يعتقدُ الشيوخ الصوفية الباعلوية، كجميع «أولياء الله»، أنهم من أدوات الله، وأنه من الممكن أن يصنع المعجزات على أيديهم في أي زمان أو مكان يختاره. وعلى مر القرون سعى هؤلاء إلى مُلاحظة المبدأ الأساسي للصوفية، والذي غالباً ما أهمله الانحطاط في القرون الوسطى الصوفية، وهو أن يُخفي الأولياء كراماتهم حتى لا يغلو عامة الناس في منزلتهم. قدم العلماء الباعلويون إلى حضرموت من العراق في أواخر القرن العاشر، وانتقلوا إلى المناطق البعيدة في المحيط الهندي بُغية أداء رسالة نبيهم. وكان أحد الأحباب في القرن الرابع عشر أينما سافر من منطقة إلى أُخرى في اليمن حلّت ببركته جالبةً أمطاراً مُعجزةً وحصاداً مُثمراً. ومن ثم يُقبل الناس على حب الإسلام، ويكون على الولي أن ينتقل[٩١]. ومن اليمن إلى سنغافورة، تقف شواهد قُبور وأضرحة أولياء الباعلويين كمعالم إرشادية ومواضع مُعجزات.

ومع حُلول الليل، اقتربنا أخيراً من وجهتنا النهائية، تريم، قلب الوادي

---

(٩٠) النقل النقدي المنقول هنا عن السخاوي. انظر: ياسين الفاداني، **العجالة في الأحاديث المسلسلة**، ط ٢ (دمشق: دار البصار، ١٩٨٥)، ص١٥.

(٩١) يوسف النبهاني، **جامع كرامات الأولياء**، تحقيق عبد الوارث محمد علي، ٢ ج، ط ٢ (بيروت: دار المكتب العلمية، ٢٠٠٢)، ج ١، ص١٨٨.

الضيق لنظام الباعلويين. روى لنا العالم الشاب الذي يُرشدنا تجاربه مع شيخه الصوفي، الراحل عبد القادر السقاف. غادر الإثنان ذات مرة جلسةً صُوفيةً، ومع دُخول الشيخ والتلميذ السيارة، هرع شخص عادي إلى عبد القادر، وأغلق الباب عليه وناشد الشيخ الدعاء له. استمع الشيخ له باهتمام ودعا له. وبمجرد خروج الرجل أمر الشيخ تلميذَه قائلاً: «هلّا فتحت باب السيارة لي، لقد أغلق الرجل الباب السيارة على يدي». وهنا قال العالم الباعلوي الشاب: «سبحان الله! لقد علم الشيخ عبد القادر كم سيكون الرجلُ مُنزعجاً إن علم أنه أغلق باب السيارة على يد وليه المحبوب». واصل باعتزاز: «كانت يده خارقةً للطبيعة. ولكن كما نُقول: أعظم الكرامة، دَوامُ الاستقامة».

كان من الشائع في التقاليد الصوفية على مر القرون إنتاج الأولياء كرامات لا حصر لها. لقد قيل إن أحد الصوفية المصريين المشهورين في القرن الثالث عشر عاش طويلاً جداً بشكل خارق للعادة، لدرجة أنه صلى خلف الشافعي نفسه، على الرغم من أن مؤسس المذهب قد توفي قبل ما يقربُ من خمسمئة عام. وذات يوم قرر أحد تلاميذ الولي سُؤال شيخه عن حقيقة هذه القصة، فأجاب: «نعم! أنا صليت خلفه، وكان جامع مصر سُوقاً للدواب، وكانت القاهرة أخصاصاً»، فقال التلميذ مُندهشاً: «خلف الشافعي؟»، فتراجع الوليُّ، وتبسم قائلاً: «في النوم يا فتى، في النوم يا فتى!»، وهو يضحك[٩٢].

(٩٢) تقي الدين عبد الوهاب السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو ومحمود محمد الطناحي، ١٠ ج في ٦ مج، ط ٢ (القاهرة: هجر للطباعة والنشر، ١٩٩٢)، ج ٨، ص٣٥ ـ ٣٧.

الفصل السابع

عندما لا يمكن أن يكون النصُّ صحيحاً

لا ينبغي أن تُقِلَّ صحاف الطعام الباكستاني الألمونيومية التي تنضح بالزيت في مُؤخرة سيارة والدتك! كان ذلك أحد أهم الدروس الكثيرة التي تعلمتها من الطلبة المسلمين في جمعية الطلاب المسلمين الأمريكيين (MSA) في الجامعة. وعلى الرغم من أن كل هذا التنوع الطلابي لا ينعكس على المطاعم، إلا أن ذلك التنوع المجيد يتميز بشكل عام في الحضُور الذين يُداومون على فعاليات (MSA) عبر مُختلف الجامعات والكليات الأمريكية: حيث أبناء الجيل الثاني المنحدرون من الآباء من (حيدر آباد) الذين يعملون كأطباء يُعانون في الدراسة الطبية، فيما يتناول مهندسون سُوريون من أثرياء الوسط الغربي الأمريكي طعام الإفطار والغداء في وقت الراحة، والمسلمون الأمريكيون من أصل أفريقي يزعجهم القلق من المهاجرين، ويكفر الباكستانيون الذين يُغطون شُعورهم بأغطية بهية عن ذنوب اقترفوها حين ارتيادهم الحانات، ويلتزم طالب صرف سعودي بجلب النظام إلى ذلك المزيج الديني.

عندما أُنشئت مُنظمة جمعية الطلاب المسلمين الوطنية عام (١٩٦٣م) كان أعضاؤها المؤسسون في الغالب من الخريجين العراقيين واللبنانيين والطلاب في الولايات المتحدة. كانوا جميعاً أنصاراً واثقين لـ«النشاط الإسلامي» المستوحى من جماعة الإخوان المسلمين، المتعهد بخلق بيئة يمكن للمسلمين أن يعيشوا الإسلام فيها بنشاط ويرعوا عقيدتهم. إلا أن هدفهم هذا قد خفت مع الوقت وتواتر الظروف، ولكنه لا يزال حياً في أنشطة جمعية (MSA) اليوم. وسواء أكان ذلك بسبب ضغط أُسري أم بسبب تعلق شخصي بالإسلام أم رغبةً في الوجود وسط مُحيط مألوف، أم كان مزيجاً مما سبق؛ فإن الطلاب الذين ينظمون ويحضرون فاعليات جمعية

(MSA) هم أولئك الذين اختاروا على مستوى أو آخر النضال من أجل فهم ما الذي يعنيه أن تكون مُسلماً في الغرب الحديث ـ والعدائي أحياناً ـ والذي هو في الغالب الوطن الوحيد الذي يعرفونه.

أوفت جمعية الطلاب المسلمين الأمريكيين (MSA) في جامعة جُورج تاون أواخر التسعينيات، بجميع احتياجات الطلاب المسلمين الذين لجؤوا إليها، وذلك بدءاً من تقديم وجبات الإفطار خلال شهر رمضان وصولاً إلى تنظيم صلاة الجمعة، والتخطيط لعشاء الأعياد السنوي بالطبع. إنهم يوزعون تلالاً من البرياني(*) أو لحم الشاورما والأرز وأنواعاً لا حصر لها من السلطات، تتناقص في وقت قليل مع طوابير غفيرة من الطلاب المسلمين وغير المسلمين الذين يمرون عليها كأسراب من النمل المنظم، قبل أن يستقروا جالسين على كراسي معدنية قابلة للطي، ليستمعوا إلى متحدث يعظهم في خُطبة العيد السنوية. كان المدعوُون مزيجاً من المسلمين، وغير المسلمين المتخصصين في دراسة الإسلام، وأمريكيين مرموقين، وأئمة من جميع أنحاء العالم. كانوا يتناولون في العادة قضايا مُثيرةً للجدل في اجتماعهم في ذلك اليوم، ويناقشون التحديات التي يواجهها المسلمون في الغرب وفي جميع أنحاء العالم.

القرآن والعنف الأسري

دعي بروفيسور مُسلم شهير من أصل شرق ـ أفريقي لمناقشة قضايا الإسلام وحقُوق الإنسان في عشاء العيد عام (١٩٩٧م). لقد ناصر التوافق بين هاتين المجموعتين من القيم، ما أثار قلق بعض الطلاب الأكثر تحفظاً. لقد أجبرت الحقوق العالمية، التي لم تنشأ من النصوص الإسلامية، والتي قد تتناقض مع ما جاء فيها، المسلمين على الاختيار بينهما. نهض أحد الطلبة مُتحدياً المتكلم. شب نقاش ساخن بينهما، وتسارعت أحداثه ليتبلور في صورة صدام بين قوتين تمثلان «حقوق الإنسان الحديثة» و«الدين التقليدي». تركز نقاشهم الحاد حول سؤال بسيط جسد أزمة النصوص المقدسة في العالم الحديث، وهو: «هل أباح الإسلامُ للأزواج ضرب

(*) وجبة هندية، تتكون من الأرز واللحم/ الدجاج مع بهارات مميزة، وهي منتشرة في الخليج العربي أيضاً (المترجم).

زوجاتهم؟». ضرب ذلك السؤال جوهر كيفية فهم المسلمين لنصوصهم المقدسة، بما أن هناك آيات في القرآن تتناول مسؤوليات الأزواج والزوجات، والتي جاءت فيها الأوامر الآتية:

﴿فَٱلصَّـٰلِحَـٰتُ قَـٰنِتَـٰتٌ حَـٰفِظَـٰتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ ٱللَّهُ ۚ وَٱلَّـٰتِى تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَٱهْجُرُوهُنَّ فِى ٱلْمَضَاجِعِ وَٱضْرِبُوهُنَّ ۖ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا۟ عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا * وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَٱبْعَثُوا۟ حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِۦ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَآ إِن يُرِيدَآ إِصْلَـٰحًا يُوَفِّقِ ٱللَّهُ بَيْنَهُمَآ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا﴾ [النساء: ٣٤ ـ ٣٥].

عندما اتهم الطالبُ الذي سأل السؤال المتحدِّثَ بأنه يُعطي للقيم الحديثة وزناً أكبر من أوامر الله الصريحة، لم يعد بإمكان البروفيسور احتواء غضبه، ليجيب الطالب هادراً: «هل تقترح أنه في هذا اليوم وهذا العصر يجب على الأزواج ضرب زوجاتهم؟!». وفي فترة الصمت الرهيب التي أعقبت ذلك استمر قليل من ذوي النفوس الجريئة يرتشفون الشاي ويغرفون الأرز باللبن.

بعد مُرور عام، تحدث متحدث آخر تماماً في حفل جمعية الطلاب المسلمين الأمريكيين (MSA) لعشاء العيد. اقترب الشيخ الشاب سوري الأصل من المنصة، مُرتدياً ثوباً أبيض بسيطاً وعمامةً بيضاء، بدلاً من اللباس الأكاديمي: البدلة وربطة العنُق. لقد افتتح كلمته برواية حديث على الحضُور، ليسرد إسناده كاملاً من الرواة، عالماً عن عالم، بدءاً من نفسه وصولاً إلى النبي ﷺ. وعندما فرغ أوضح أن هذه الممارسة المضنية كانت ترمي إلى تذكير المستمعين بالإسناد المتصل لذلك التقليد لعلم الوحي الإلهي والشريعة، الذي مر بين أيدي العلماء عبر القرون. سُئل هذا المتحدث أيضاً خلال فترة الأسئلة والإجابات: كيف يجب أن يفهم المسلمون ما يُشار إليه أحياناً ببساطة على أنه «آية ضرب الزوجة»؟ فأجاب أن الشريعة، وعلى عكس ما يُعتقد على نطاق واسع، لم تتغاض بأي حال عن زوج يضرب زوجته. وأشار إلى أن معنى الفعل العربي «ضرب» الذي ورد في الآية، قد أُسيء تفسيره، فليس من الممكن أن يكون الله قد قصد ذلك المعنى لأنه كان يتناقض مع سُلوك النبي ﷺ، الذي وصفته الأحاديث المشهورة بأنه لم يضرب أياً من زوجاته بأية صورة. وتابع قائلاً: «لقد استخدم الفعل «ضرب»

بطرُق شتى في القرآن، وبعضها أكثر مُلاءمةً للآية». وقد ورد هذا الاستخدام المناسب للفعل في الحديث الذي شرح فيه النبي ﷺ قاعدة المشاركة، فضرب مثلاً لمسافرين معاً في سفينة واحدة؛ حيث يشرع شخص مُهمل في ثقب الجزء السفلي من هيكل السفينة حتى يتمكن من الوصول إلى الماء دون الحاجة إلى تسلق أعلى سطح السفينة. فيصف النبي ﷺ كيف يجب على الركاب الآخرين «الضرب على يده»[1] لمنعه. فكما هي الحال مع هؤلاء المسافرين الواقعين في خطر مُحدق، شرح الشيخ الشاب أن الفعل «ضرب» في الآية القرآنية هو في الحقيقة أمر للزوج بأن «يفعل كل ما هو جسدي وضروري لتصحيح الوضع»، وإنقاذ زوجته من تقويض أركان ذلك الزواج[2].

لقد قدم الأستاذ والشيخ، كلاهما، الرسالة نفسها؛ فرفض كلاهما رفضاً قاطعاً المعنى الواضح للآية القرآنية [النساء: ٣٤]، ورفضا القبول بأن كتاب المسلمين المقدس يمكن أن يتغاضى عن العنف الأسري. إلا أن مُقاربات كلا المتحدثين ومناشداتهما قد اختلفت اختلافاً دراماتيكياً. هاجم المتحدث الأول التقليد من الخارج، واستغاث بسلطة «هذا اليوم وهذا العصر». أما الثاني فقد دافع عن التقليد من الداخل، واستمد السلطة من خلال العمل كحامل أصلي وموثوق به للمعرفة المقدسة. في الواقع، أخذ المتحدث الأول نص القرآن، وحصره في أصوله ما قبل الحداثية، بالاعتراف بمفارقته التاريخية، وبكسر نير التقليد. أما المتحدث الثاني فبين أنه لا يوجد تناقض بين القرآن والعدالة الحديثة. لم تكن ثمة مُفارقة تاريخية، بل مجرد سُوء فهم. لقد كان العلماء، المؤهلون لتفسير شريعة الله وشرائعه، هم الذين باستطاعتهم الإشارة إلى ذلك وحلّه.

فمن منظور واحد، كانت صيحة البروفيسور الغاضبة ضد فشل النص في تلبية التوقعات الحديثة للعدالة الإنسانية مُرضيةً عاطفياً. إلا أنها لم تُقدم أي

---

(١) يمكن الوقوف على هذا الحديث في **صحيح البخاري**، وغيره. إلا أنني لم أجد أية رواية للحديث تستخدم الفعل «ضرب»، فقد وردت جميع الروايات بلفظ «أخذوا على أيديهم».

(٢) يمكن التحقق من ذلك في خطاب بعد سنوات. انظر:

<http://www.youtube.com/watch?v=pICMPVpjYrN4>.

حل لمأزق الآية (النساء ٤ : ٣٤). لقد ترك جُمهوره من الطلاب المسلمين مع الاختيار بين الاعتقاد بأن القرآن كلام الله وذو الصلاحية الكلية، وبين إنزاله إلى كونه مُجرد كتاب آخر ملقب بأنه «كتاب مقدس»، اتضح أنه بقدر ما يحتوي الحكمة الإلهية فإنه يحتوي الكثير من المفارقات التاريخية المخزية، وقد وُضع أخيراً في مكانه الصحيح من قبل مسيرة التقدم. وعلى النقيض من ذلك، قدم الشيخ تسويةً مُفعمةً بالحيوية، عززت أمل الطلاب في أن يكون ذلك الدين الذي تعلموه مُنذ الطفولة هو الحقيقة التي ظلت دائماً وأبداً محفوظةً ومستمرةً على قيد الحياة من قبل العلماء. لقد عرض عليهم إمكانية عدم وُجود تناقض بين العدالة داخل الوحي، والعدالة خارجه، كما نفهمها اليوم.

ومع ذلك، فقد كان التوفيق الذي أتى به الشيخ الشاب بين النص والحداثة مجرد وهم. فزعمه أن الشريعة لم تسمح للزوج بضرب زوجته مُطلقاً لم يكن صائباً تماماً. لقد كانت مُحاولةً يائسةً لتفادي الاحتكاك بالأزمة؛ أي إن تفسير الفعل «ضرب» على أنه الضرب المعروف يعني - بدرجة أو بأخرى - إثباتَ أن الله يؤيد شرعية ضرب الزوج زوجته. إلا أنه كان مُستحيلاً اختيار معنى آخر للفعل «ضرب» دون أن يُناقض ذلك الأحاديث الصحيحة المتواترة على مدى ألف سنة من التفسير، مما يقوض أركان التقليد العلمي الذي يضمن سلامة الإسلام ككل. وعلى عكس الأحاديث، كمصدر نصي ثانوي، لا يمكن استبعاد آية قُرآنية على أنها غير صحيحة تاريخياً أو تجاهلُها كشيء شاذ معزول؛ فإنها كلام الله بلا ريب. إن الآية (النساء ٤ : ٣٤) هي ما جسد الأزمة النهائية للنص في العالم الحديث.

كان لكل من البروفيسور والشيخ سلف في جهودهما لإبعاد الإسلام عن المعنى الواضح للآية (النساء ٤ : ٣٤). جاءت نُسخة أكثر تماسكاً وأشد تأييداً للتفسير الإشكالي الذي أتى به الشيخ الشاب من المفكر الإسلامي السعودي عبد الحميد أبو سُليمان عام (١٩٩٨م). إن إزالة أي مشروعية عن إساءة مُعاملة الزوجة من الآية (النساء ٤ : ٣٤) تتطلب كسراً كاملاً لسابقة التقليد. وعلى عكس ما ذكره الشيخ الشاب في خُطبة عشاء العيد، اعترف أبو سليمان بذلك. إن قُروناً من الدراسات الإسلامية التي فسرت الآية قد غاب عنها إصابة المراد، وكان لا بد من وضعها جانباً بالكلية. ومع ذلك،

فإن إعادة النظر في تفاصيل كيفية تفسير العلماء لكلمة «ضرب» لا يعني رفض الشريعة. بدلاً من ذلك فقد أكد أبو سليمان أن ذلك يعني تحقيق الشريعة باعتبار أنها مجموعة شاملة من القيم. وكما جاء في حُجج الغزالي حول تولي النساء رئاسة الدولة، استند أبو سليمان في تفسيره للآية (٤: ٣٤) إلى واجب المسلمين في اتباع «مقاصد الشريعة» حتى لو كان ذلك يعني كسراً للإجماع على إحدى تفاصيل القانون. كانت أهداف الإسلام الشاملة في حالة الحياة الأسرية وما يمثله الزواج، هي نشر المودة والرحمة، وهو ما يُناقض العنف والترهيب، ومن ثم فهل كان من المستحيل فهم ما جاءت به الآية (النساء ٤: ٣٤) على أنه دعوة لضرب الزوج زوجته(٣)؟

وسعياً وراء قراءة الفعل «ضرب» قراءةً تتوافق مع مفاهيم المودة والرحمة، حدد أبو سليمان سبعة عشر معنى يُستخدم فيها الفعل في القرآن. والمعنى الذي يُناسب السياق الذي جاءت فيه الآية (النساء: ٣٤) هو معنى «الانسحاب والرحيل والتخلي». وبعبارة أُخرى، إذا وجد الرجلُ ـ بعد تحذير زوجته ثُم النوم في مكان مُنفصل عن فراش الزوجية ـ أن الزوجة لم تُصحح سُلوكها، فإن عليه ترك منزل الزوجية بالكامل. وكان هذا في الواقع ما وصفته الأحاديث النبوية في المدينة عندما خيب سلوك زوجات النبي ﷺ آماله لدرجة أنه كاد يطلِّقهُن تقريباً(٤). وفيما يتعلق بالأحاديث الصحيحة التي يُفترض أن النبي ﷺ علمها أتباعه، وفيها أنه يجوز للأزواج ضرب زوجاتهم ضرباً خفيفاً لا يتركُ علامةً «غير مُبرح»، يُلمح أبو سليمان إلى أن هذه الروايات قد فسدت أثناء عملية النقل التاريخي، وقد تكون في الواقع شروحاً لبعض العلماء المتأخرين، وليست من كلام النبي(٥).

وبدوره، فقد تردد صدى احتجاج البروفيسور ضد الوضع الراهن

(٣) عبد الحميد أبو سليمان، **ضرب المرأة وسيلة لحل الخلافات الزوجية** (القاهرة: دار السلام، ٢٠٠٣)، ص١٩، ٢٥، ٣٦، ٦٥. وقد ترجمت ليلى بختيار (Laleh Bakhtiar) أيضاً الفعل «ضرب» إلى «to leave/ يترك أو يغادر». انظر:

Laleh Bakhtiar, trans., *The Sublime Quran* (Chicago, IL: Islamicworld.com, 2007), p. 94.

(٤) أبو سليمان، المصدر نفسه، ص٨٢. انظر الأحاديث التي تصف ذلك، كما هو مشار إليه في القرآن الكريم [٦٦: ٣ ـ ٥]، في: **صحيح البخاري**، كتاب النكاح، باب موعظة الأب ابنته لحال زوجها؛ **صحيح مسلم**: كتاب الطلاق، باب في الإيلاء واعتزال النساء.

(٥) أبو سليمان، المصدر نفسه، ص٣٤ ـ ٤٤، ٦٢، ٧٠ ـ ٧٥.

للشريعة عبر موقف اتخذته مفكرة أمريكية مُسلمة أُخرى، وهي الدكتورة أمينة ودود، تلك التي أمت صلاة مانهاتن المثيرة للجدل عام (٢٠٠٥م). لقد أعلنت في كتاب لها بعنوان «**القرآن والمرأة**»، والذي نُشر لأول مرة عام (١٩٩٢م)، عن نيتها بوضوح. كان القرآن يُقرأ ويؤول دائماً من قبل الرجال، الذين لطخت مصالحهم ومجتمعهم البطريركي الفهم الموثوق للوحي. اقترحت ودود القطيعة مع التقليد، ومع كل من مجموعات الأحاديث المشحونة والإجماع المتحكم فيه من العلماء الذكور؛ من أجل إعادة قراءة القرآن من منظور امرأة تسعى للتحرير من خلال دين الله، دين الرحمة. وعلى الرغم من أنها لم تُقدم قراءةً بديلةً ملموسةً للآية (النساء: ٣٤)، إلا أن ودوداً اقترحت أن الفعل «ضرب» له معان أُخرى غير الأذى الجسدي «يمكن أن تنطبق على ما ورد في تلك الآية».

وضعت ودود موقفاً أكثر تطرفاً في كتابها الثاني في أعقاب وقعة صلاة مانهاتن. لقد رفضت بلا أي تحفظ أي تأويلات للآية (النساء: ٣٤) تحتفظ بمعناها الواضح، لقد قالت بحسب كلامها: «لا»: للنص المقدس. كان هذا هو كل ما استطاعت فعله، كما اعترفت ودود نفسها، إزاء تلك النقاط القليلة في النص الإسلامي المقدس غير القابلة للتذويب «بشكل كاف أو مقبول»، بغض النظر عن مقدار الطاقة التأويلية التي تُسكب فيها[٦].

من يقرِّر ما يعنيه الله؟

إن مأساة العنف المنزلي ضد النساء أمر شائع جداً في جميع أنحاء العالم، فهي أعم من أن يكون دين ما أو مقطع من نص ما سبباً لها. وجدت دراسة في نيجيريا، البلد الذي يقع بين خطوط دينية وعرقية عميقة، أن ٧٤ بالمئة من النساء المسلمات يعتبرن أنه من المقبول أن يضرب الزوج زوجته في ظروف مُعينة. كان ذلك أيضاً رأي ٥٢ بالمئة من المسيحيات، و٦٤ بالمئة من اللائي ينتمين إلى ديانات إفريقية. تعمل نظريات العلُوم

(٦) Amina Wadud: *Qur'an and Woman* (Oxford: Oxford University Press, 1999), p. 76, and *Inside the Gender Jihad* (Oxford: Oneworld Publications, 2006), pp. 191-200, and Nadeem Mohamed, "Between "Yes" and "No": Amina Wadud and Scriptural Imperatives," *Journal of Gender and Religion in Africa*, vol. 18, no. 2 (2012), pp. 73-87.

الاجتماعية التي تُعنى بشرح الظاهرة العالمية لسوء المعاملة الزوجية على نطاق واسع، لكنها تتقارب جميعاً في عدد من العوامل الاجتماعية والاقتصادية. تركز بعضها على المحن الاقتصادية والتحديات التي تطرحها تلك الأزمات الخانقة على التوقعات بشأن وضع الرجال. وتجد أخرى أن جُذور العنف الأسري تكمنُ في عدم تمكين المرأة اقتصادياً والموقف الضعيف الذي توضع فيه زوجات يعتمدن على أزواجهن فقط(٧).

وللثقافة أهميتها الكبيرة أيضاً في تحديد أسباب العنف الأسري، ولاسيما في المجتمعات التي تتسم بنزعة ذُكورية قوية. هناك أدلة في بعض المجتمعات المسلمة على أن بعض الرجال يسوغون العنف ضد زوحاتهم بالاستشهاد بالآية (النساء: ٣٤). فبالنسبة إلى كثير من الناس، تتقاسم نُصوص الإسلام ذلك اللوم أيضاً. وعلى الرغم من الجهود المبذولة للعثُور على تأويلات بديلة للآية، فإن هذه المشاكل غير قابلة للحل بالنسبة إلى هؤلاء النقاد لأنها غير غامضة بقدر ما هي بغيضة(*). وكما أوضحت ودود، فإن الآية إذا أُخذت على وجهها الظاهري، فإنها تدعو إلى مُمارسة لا يمكن وصفها إلا بأنها «قديمة وبربرية» في عصرنا الحديث هذا، ووفق طريقة فهمنا للعدالة اليوم. ومهما كان أداء الجمباز التأويلي، فإن القرآن يأمرُ الزوج حرفياً أن يضرب زوجته. حتى إن انغمسنا في الدفاعية التي تقترح بعض المعاني البديلة العميقة للآية، فإننا لا نزال مع السؤال المقلق حول سبب أن يقول الله شيئاً يختلف معناه المقصود بشكل درامي عن معناه الحرفي.

وهنا يجب أن نتذكر أنه لا يوجد شيء اسمه «المعنى الحرفي» بالمعنى المعتاد لـ«ما يقوله النص حقاً». غالباً ما نفترض، ومهما اختلفنا في التأويلات، أن للبيان أو النص جانباً «حرفياً» واضحاً وموضوعياً، يحتفظ بجوهر ثابت لا يتغير من المعنى، ومن ثم لا يمكن الهروب منه. نحن

---

(٧) Kolawole Azeez Oyediran and Uche Isiugo-Abanihe, "Perceptions of Nigerian Women on Domestic Violence: Evidence from 2003 Nigeria Demographic and Health Survey," *African Journal of Reproductive Health*, vol. 9. no. 2 (2005), pp. 43-47, and Kathryn M. Yount, "Resources, Family Organization, and Domestic Violence against Married Women in Minya," *Egypt: Journal of Marriage and Family*, vol. 67, no. 3 (2005), pp. 579-596.

(*) من الواضح أن هذه وجهة نظر هؤلاء النقاد، ولا يبدو أنهم مسلمون بطبيعة الحال (المترجم).

نفترض أننا نستطيع عزل هذا المعنى المستقر والقائم بنفسه باستخدام تعريف المعجم لكلماته وإزالته من أي سياق. قد يكون ما يمكن أن نُطلق عليه «المعنى المعجمي» للنص موجوداً بالفعل، ولكنه ليس موضوعياً ولا كُلياً. وكما وجدت أجيال من قُراء شكسبير، فإن تعريفات كلماته ليست مُستقرةً على الإطلاق، إذ يجري تشكيلها وإعادة تشكيلها من قبل المتحدثين بلغة ما كلما تطورت هذه اللغة. لم تكن «المرأة السخيفة» التي ذكرها شكسبير في مسرحيته «**السيدان الفيرونيان**» *The Two Gentlemen of Verona* حمقاء، إنما كانت «ساذجةً». وفي مثال أحدث، عندما سألت لورين باكال تشارلز بوير في فيلم أُنتج عام (١٩٤٥م): «Are you making love to me?»(*)، كانت تعني «المغازلة» فقط[٨].

يفهم المعنى الحرفي أيضاً على أنه المعنى المنطقي الذي نعقله بأقل جُهد تأويلي ممكن. إنه ببساطة أول معنى متسق يتبادر إلى الذهن. إن أفضل تعبير عن «المعنى الواضح»، الذي أطلق عليه الأصوليون المسلمون «الظاهر»، لا يعني بالضرورة المعنى المعجمي. فعندما يُشهر لص مُسدساً نحوك في زقاق مُظلم صارخاً: «أعطني كل نقودك»، فإن عقلك يتخطى على الفور حقيقة أن المعنى الحرفي لكلمة «كل نقودك» قد يعني كل أموالك بما في ذلك ما في حسابك المصرفي والاستثماري وكذلك الأصول السائلة الأخرى التي قد تمتلكها. لكن عقلك يُدرك على الفور أنه يقصد فقط مُحتويات محفظتك (وربما العناصر غير النقدية أيضاً مثل ساعتك).

إن المعنى الواضح [الظاهر] كما المعنى المعجمي هو معنى ذاتي [غير موضوعي] أيضاً. يُحدد ذلك المعنى حسب السياق وحسب تقليد من الرموز والافتراضات العتيقة التي يتقاسمها ما أسماه ستانلي فيش Stanley Fish(**): «المجتمع التأويلي»، الذي ينتمي إليه القارئ أو المستمع[٩].

(*) يُترجم ذلك مباشرة: بممارسة الجنس، أو المضاجعة (المترجم).

(٨) انظر: Shakespeare, *The Two Gentlemen of Verona*, Act IV, Scene I, and Richard Trench, *Dictionary of Obsolete English* (New York: Philosophical Library, 1958), p. 228.

انظر أيضاً: Warner Bros film: Confidential Agent (1945).

(**) ستانلي فيش (١٩٣٨ ـ): منظر أدبي أمريكي معروف، له كتابات كثيرة تتركز حول عملية القراءة والتأويل (المترجم).

(٩) اعتمدت هنا كتاب روبرت غليف الممتاز: Robert Gleave, *Islam and Literalism: Literal* =

ليس هذا المعنى «الواضح» واضحاً بصورة عامة أو لا نزاع فيها عندما تشعر المحاكم في الولايات المتحدة والمملكة المتحدة أنها بحاجة إلى الإشارة إلى كيفية فهم «الشخص العاقل» في مُجتمعاتهم للكلام أو الفن كي تحدد ما إذا كان ذلك الكلام تشهيراً أو فُحشاً. يُتخيل هذا «الشخص العاقل» الافتراضي، على عكس التأويلات الأقلوية أو الذاتية، على أنه تجسيد للتفكير السليم للمجتمع التأويلي في المسألة. لقد أصبح تحوير المعنى الواضح للكلمة بمثابة الهدية للكتاب الكوميديين في أفلام مثل *Airplane*، و*The Naked Gun franchise*، (في أحد المشاهد يقول عامل استقبال الضيوف [المسؤول عن استلام المعاطف من الضيوف] للمحقق دريبين Drebin، «معطفك يا سيدي؟»، فيجيبه الأخير: «نعم، ولدي إيصاله لإثبات ذلك!»).

يبدو المعنى الواضح للنص واضحاً للذين هُم داخل مجتمع تأويلي ما، إلا أن الانتقال من المعنى المعجمي إلى المعنى المقصود ـ كما أوضح رد المحقق دريبين في مشهد الفيلم ـ يتطلب خطوات تأويليةً مهمةً، وإن لم تكن مُلاحظةً. إن هذه الخطوات غير الملاحظة للمعنى الواضح [الظاهر] (أي «الحرفي»)، هي تلك الافتراضات التي يتركُ القارئ ذكرها لأنه يفترض أن جميع الآخرين يشاركونه العلم بها. لقد بدا رد شخصية المحقق دريبين ـ التي جاءت في الفيلم ـ مُضحكاً للغاية لأنه جهل تلك الافتراضات. إن الشرطي القاسي الذي يُفترض أن يكون منخرطاً في المجتمع وحواره الجامد كان خارج مجتمعه التأويلي. لقد كان دريبين غافلاً عن فهم أنك يجب أن تترك معطفك عند الباب عند دُخولك حفلةً تنكريةً، وأن ذلك العامل على الباب موجود لخدمتك، ومن ثم فإنه سيتحدث إليك وفقاً للسلوك الذي تفترض أنه مُعتاد في خدمتك.

ومن المفارقات أنه لم يخبرنا أحد من عُلماء ما قبل العصر الحديث بالافتراضات غير المعلنة التي يرى كثير من القراء اليوم أنها تُغلف «المعنى الحرفي» للآية (النساء: ٣٤) بشكل عام. إن هؤلاء القراء في الواقع غُرباء

Meaning and Interpretation in Islamic Legal Theory (Edinburgh: Edinburgh University Press, = 2012), pp. 1-21, and Stanley Fish, *Is There a Text in This Class?: The Authority of Interpretive Communities* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980), p. 14.

تماماً عن التقليد الإسلامي. تفترض قراءة الآية ـ باعتبارها تشريعاً لا لبس فيه للإساءة الزوجية ـ أن القرآن يجب أن يُقرأ بمعزل عن، وأن تُستمد منه الواجبات دون أي توسط لتأثير ظُروف مُعينة. ومع ذلك، فإنه لم تدع أي مدرسة فكرية إسلامية ما قبل الحداثة ذلك التصور(*) (ربما باستثناء المتطرفين من الخوارج الأوائل)، ولم يستطع الحداثيون الإسلاميون الذين يزعمون أنهم يفعلون ذلك اليوم أن يفعلوا ذلك باستمرار. وعلى العكس من ذلك، اتفقت الطوائف الإسلامية على أن القرآن يجب أن يُقرأ من خلال تعاليم النبي ﷺ كما شرحها العلماء، الذين اختلفوا بعد ذلك اختلافاً لا نهاية له حول ماهية تلك التعاليم.

لقد كان العلماء الذين بينوا التقليد الإسلامي، كما لاحظت أمينة ودود بشكل صحيح، في مُجملهم من الرجال، ومع ذلك فإن قراءتهم للآية (النساء: ٣٤) لم تكن تتصف لا بإعلاء مصالح المجتمع البطريركي ولا ما يُتصوَّر أحياناً أنه لامبالاة جامحة بالعنف. بدلاً من ذلك، كان الموضوع الأبرز في كتابات العلماء عبر القرُون هو تقييد المعنى الظاهري للآية. ظهر هذا جلياً لدى أول مؤول معصوم للوحي الإلهي، وهو رسول الله ﷺ نفسه. نقلت مجموعات الحديث القانونية عن النبي ﷺ بداية تعليمه لأتباعه: «لا تضربوا إماء الله». فقط عندما شكا له صاحبه عُمر من عدم احترام نساء المدينة لأزواجهن (على عكس الزوجات المكيات اللاتي اعتادوا عليهن، واللاتي كُن طائعات)، سمح النبي ﷺ بضربهن. ثم يواصل الحديث واصفاً كيف ثارت موجة من نحو سبعين زوجة (أي: عدد كثير) في وقت لاحق يشكين أزواجهن إلى النبي ﷺ. وهو الأمر الذي دفع النبي ﷺ للقول إن هؤلاء الرجال الذين يضربون زوجاتهم: «ليسوا بخياركم»، مُضيفاً في بعض روايات الحديث: «ولن يضرب خيارکُم»(١٠).

وتشمل مجموعات الحديث السني القانونية أيضاً تلك العظات التي

(*) أي العمل بظاهر النصوص دون النظر في أية ظروف معينة محيطة به (المترجم).

(١٠) للوقوف على الهيكل العام لهذه الرواية، انظر: **سنن أبي داود**، كتاب النكاح، باب ضرب النساء؛ **سنن ابن ماجه**، كتاب النكاح، باب ضرب النساء. وللوقوف على العبارة الأخيرة حول أن خير الرجال لا يضربون زوجاتهم انظر: محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين** (حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، [د. ت.])، ج ٢، ص١٨٨ و١٩١.

وردت في «حجة الوداع» في السنة التي تُوفي فيها النبي ﷺ. لقد أوصى في فقرة من تلك العظات التي تركها النبي لأتباعه بقوله: «استوصوا بالنساء خيراً، فإنهن عندكم عوان لا يملكن لأنفسهن شيئاً، وإنكم إنما أخذتمُوهن بأمانة الله واستحللتم فُروجهن بكلمة الله». ويشرح النبي ﷺ كذلك أنه فقط في حالة ما إذا سمحت الزوجة لنفسها بالتحدث مع الرجال على خلاف رغبة زوجها، أو في رواية أُخرى من الحديث: ارتكبت بعض المخالفات الخطيرة (فاحشةً مُبينةً، وهي عبارة عن تلميح عن الزنى) فإنه يجوز للزوج أن يضربها، «ضرباً غير مُبرح» لا يتركُ أي علامة[11]. وثبط النبي ﷺ أيضاً في حديث صحيح آخر من إباحة ضرب الرجل زوجته على نحو أكثر، مُطالباً أتباعه: «لا يجلد أحدكُم امرأته جلد العبد ثم يجامعها في آخر اليوم»[12].

تظهر جميع الأدلة المتاحة لنا عن سُلوك محمد ﷺ نفسه كُرهه التام للعنف المنزلي. وكما سُجل في مجموعات الحديث القانونية، تذكرُ السيدة عائشة أنه: «ما ضرب رسول الله ﷺ شيئاً قط بيده، لا امرأةً ولا خادماً، إلا أن يُجاهد في سبيل الله»[13]. ومع ذلك فإن حديثاً يفتقر إلى إسناد صحيح بما فيه الكفاية لأن يستحق الاندراج في مجموعات الحديث القانونية، إلا أنه حُفظ في تفاسير القرآن مُنذ القرن التاسع الميلادي، قد أثار توتراً يقترب

---

(١١) **صحيح مسلم**، كتاب الحج، باب حجة النبي؛ **سنن أبي داود**، كتاب المناسك، باب صفة حجة النبي. يحدد **جامع الترمذي** الجريمة التي تستحق الضرب بأنه عندما ترتكب الزوجة «خطيئة جنسية فاضحة» «فاحشة مبينة»؛ **جامع الترمذي**، كتاب الرضا، باب ما جاء في حق المرأة على زوجها؛ كتاب التفسير: باب تفسير سورة التوبة.

(١٢) **صحيح البخاري**، كتاب النكاح، باب ما يكره من ضرب النساء.

(١٣) **صحيح البخاري**، كتاب النكاح، باب ٩٤؛ كتاب الأدب، باب ٤٣؛ **صحيح مسلم**، كتاب الفضائل، باب مباعدته ﷺ للآثام؛ **سنن أبي داود**، كتاب الأدب، باب في العفو والتجوز. يثير حديث روته عائشة نفسها تساؤلات حول ادعائها؛ ففي الحديث أن النبي ﷺ ترك فراش عائشة في ليلة، فاتبعته عائشة من فرط الغيرة وحب الاستطلاع، حيث وصل إلى مقبرة، قبل أن ترجع قبله إلى المنزل. وواجهها النبي باتباعها إياه، ثم أخبرها أنه كان يصلي لأجل الموتى، وعلمها دعاءً تقوله عند دخول المقابر. وقالت عائشة إنه دفعها بكفه في صدرها بطريقة تسببت في ألمها. جاء ذلك بروايتين: «فلهدني في صدري لهدة أوجعتني» (**صحيح مسلم، سنن النسائي**، عبد الله بن كثير، عن محمد بن قيس، عن عائشة)، والأخرى: «فلهزني في صدري لهزة، أوجعتني» (**مسند أحمد، سنن النسائي**: عبد الله بن أبي مليكة، عن محمد بن قيس، عن عائشة). قد يكون ذلك خطأً إملائياً، لكن كلا الكلمتين فُهمت بالطريقة نفسها. **صحيح مسلم**، كتاب الجنائز، باب ما يقوله عند دخول القبور والدعاء لأهلها؛ **مسند أحمد**، ج ٦، ص٢٢١؛ **سنن النسائي**، كتاب الجنائز، باب الأمر بالاستغفار للمؤمنين.

من القلق حول أمر الله في الآية (النساء: ٣٤). فعندما تناقضت إدانة النبي ﷺ لزوج ضرب زوجته مع ما جاء به الوحي في الآية القرآنية، يُفترض أن النبي ﷺ اعترف قائلاً: «أردت شيئاً وأراد الله غيره، وما أراد الله خير»[١٤].

لقد ورثت الأغلبية الساحقة من العلماء من جميع المذاهب الفقهية السنية عدم ارتياح النبي حيال العنف المنزلي، وفرضوا المزيد من القيُود على المعنى الواضح لآية «ضرب الزوجات». فنصح العالم المكي الرائد من الجيل الثاني للمسلمين، عطاء بن أبي رباح، الزوج بعدم ضرب زوجته حتى إذا أهملته، بل أوعز بالتعبير عن غضبه بطريقة أخرى. وجمع الدارمي شيخ الترمذي ومسلم بن الحجاج، وأحد كبار العلماء الأوائل في إيران، جميع الأحاديث التي تُظهر عدم مُوافقة محمد ﷺ على الضرب في فصل بعنوان: «باب في النهي عن ضرب النساء». يلاحظ عالم غرناطي من القرن الثالث عشر، ابن الفرس، أن جماعةً من العلماء قد قالوا بمنع ضرب الزوجة منعاً تاماً، مُعلنين أنه يتعارض مع القدوة النبوية، وأنكروا أي حديث بدا أنه يسمح بالضرب. حتى ابن حجر، قُطب عُلماء الحديث من أهل السنة في العصور الوسطى، قد خلص إلى أنه ـ وخلاف ما يبدو أنه أمر صريح في القرآن ـ لا تدع أحاديث النبي ﷺ مجالاً للشك في أن ضرب المرء لزوجته لتأديبها يقع في الواقع تحت الحكم الشرعي «الكراهة التنزيهية» أو «المكروه كراهة تحريم»[١٥].

وقد أصبح الرأي المتلقى والمتداول بين عُلماء أهل السنة من إيبيريا إلى إيران أنه على الرغم من أنه يجوز للزوج ضرب زوجته، إلا أن الوسائل التأديبية الأخرى مُفضلة للغاية وأكثر فعاليةً لصلاح كلا الزوجين وتقواهما. وكما لاحظ عالم أندلسي آخر من القرن الثالث عشر، أنه ليس ثمة موضع آخر في القرآن إلى جانب الآية (النساء: ٣٤)، ولا في قائمة العقُوبات

---

(١٤) يمكن الوقوف على هذه الرواية في تفاسير القرنين التاسع والعاشر، مثل تفسير عبد بن حميد، والطبري، وابن أبي حاتم، وغيرهم. انظر: **تفسير مقاتل بن سليمان** (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣)، ج ١، ص٢٢٧؛ وجلال الدين السيوطي، **الدر المنثور في التفسير بالمأثور**، ٦ ج (القاهرة: مطبعة الأنوار المحمدية، ١٩٩٠)، ج ٢، ص١٦٧.

(١٥) شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، تحقيق عبد العزيز بن عبد الله بن باز ومحمد فؤاد عبد الباقي، ١٦ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧)، ج ٩، ص٣٧٨ ـ ٣٧٩.

(الحدود) التي حددها الله، يأمرُ الله فيه عباده المؤمنين بمعاقبة أي إنسان بعنف. لقد كان المقصود من العقُوبات أو (الحدود) أن تكون علامات على الطبيعة الخطيرة لجرائم مُعينة أكثر من كونها عقوبات سُنت. ومن ثم فقد كان القصد وراء ضرب الزوجة هو إيضاح شدة تصرفها المشين تُجاه زوجها، وليس كترخيص لسوء المعاملة المنزلية[١٦].

لقد اتبعت القوانين الموضوعية التي نصت عليها مذاهب الشريعة لدى أهل السنة على مر القرون هذا المسار المخفف نفسه. فإذا أظهرت الزوجة عصياناً فظيعاً (النشوز) كالسلُوك المهين غير المعهود، أو ترك المنزل من غير إرادة الزوج ومن دون عُذر صالح، أو حرمان زوجها من مُعاشرتها (من دون أسباب طبية)؛ فإنه ينبغي على الزوج أن يُنبهها أولاً كي تكون واعيةً لما أمر به الله وللسلوك السليم. فإذا لم تكف عن سُلوكها، فعليه أن يتوقف عن مُشاركتها الفراش؛ فإذا استمرت في نُشوزها، فعليه ضربها لتعليمها خطأها. ولم يُجز الفقه الشافعي للزوج إلا استخدام يده أو (منديل ملفوف)، وليس باستخدام سوط أو عصا. ومنعت جميع المذاهب الفقهية ضرب الزوجة على الوجه أو على أي منطقة حساسة من المحتمل أن تسبب لها جرحاً. ورأى جميع الفقهاء، باستثناء بعض فُقهاء المالكية، أن للزوجة المطالبة بدفع تعويض من الزوج (دية) مُقابل أي إصابة ألمت بها جراء ضربه إياها. فيما أجاز الحنابلة، ومتأخرو الشافعية، إضافةً إلى المالكية، للقاضي فسخ الزواج من دون أية تكلفة زائدة على الزوجة، إذا ما تسبب ضرب زوجها لها بالضرر. وفي الواقع، كان أي ضرر جسدي للمرأة من أسباب المطالبة بالتعويض والطلاق نظراً لأن النبي ﷺ كان قد حصر ضرب الرجل زوجته في الضرب الخفيف الذي لا يتركُ أثراً. ومن ثم فإن التسبب في أي إصابة بدنية بالغة يعني أن الزوج قد تجاوز حُقوقه. واتفقت جميع المذاهب الفقهية على أنه إذا تُوفيت الزوجة جراء الضرب، فإن لذويها المطالبة بديتها أو حتى بإعدام الزوج[١٧].

---

(١٦) محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي، **أحكام القرآن**، تحقيق محمد عبد القادر عطا، ٤ ج (بيروت: دار الفكر، ٢٠٠٨)، ج ١، ص٤٩٩ ـ ٥٠٠.

(١٧) محمد نووي بن عمر الجاوي، **قوت الحبيب الغريب** (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٣٨)، ص٢١١؛ ومحيي الدين زكريا النووي، **شرح صحيح مسلم**، ١٥ ج (بيروت: دار القلم: ١٩٨٧)، ج ٨/٧، ص٤٣٤.

لقد تأكد عدم فهم الآية (النساء: ٣٤) على أنه ترخيص تشريعي لضرب الزوجة، من خلال كيفية تأويل العلماء في القرون الوسطى للحديث الاستفزازي، وإن كان غير صحيح، الذي يقول: «لا يُسأل الرجلُ فيم ضرب زوجته». لقد فهموا ذلك بصورة أساسية على أنه جُزء من آداب الخصوصية بين الرجال، وأنه يجب على الناس أن يهتموا بشؤونهم الخاصة. فلم يعل ذلك فوق الواجبات العامة والحماية القانونية، على الرغم من أن مبدأ «عدم سُؤال الرجل فيم ضرب زوجته» كان مُلائماً إذا أُخذ بعبارة: «من غير حاجة». وقد أشار الفقيه الشافعي المركزي في بلاد المشرق خلال القرن الثالث عشر، عبد الكريم الرافعي، إلى أن أحد تأويلات هذا الحديث أن المقصود به سُؤال الرجل أمام ربه يوم القيامة. ومن ثم فربما لا يُطلب من الرجل الذي سيحاسب على أفعاله أمام الله أن يسوغ ضربه لزوجته ذات مرة. ولكن هذا لم يكن قانون الله على الأرض، فإن الشريعة في هذه الحياة تُعاقب الزوج على تصرفاته وفقاً لقوانينها[١٨].

وكما مر في عُقدة إشكالية تزويج القاصرات وتعدد الزوجات، كانت الآية (النساء: ٣٤) كالشوكة في خاصرة العلماء منذ أن شعروا لأول مرة بالنظرة المتعالية للنقاد الغربيين. لقد تجادلوا حول علاقة الآية بالتراث

---

(١٨) انظر: **مسند أحمد بن حنبل**، ج ١، ص٢٠؛ **سنن أبي داود**، كتاب النكاح، باب في ضرب النساء؛ **سنن ابن ماجه**، كتاب النكاح، باب ضرب النساء؛ الحاكم النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين**، ج ٤، ص١٧٥؛ أبو بكر أحمد البيهقي، **السنن الكبرى**، تحقيق محمد عبد القادر عطا، ١١ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٩)، ج ٧، ص٧٩٧؛ شهاب الدين أبو العباس أحمد بن حجر الهيتمي، **الفتاوى الحديثية**، تحقيق محمد عبد الرحمن المرعشلي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٩٨)، ص١٨٢؛ شمس الدين عبد الرؤوف المناوي، **فيض القدير شرح الجامع الصغير**، تحقيق حمدي الدمرداش محمد، ١٣ ج (مكة: مكتبة نزار مصطفى الباز، ١٩٩٨)، ج ١٢، ص٦٤٠٩؛ عبد الكريم بن محمد الرافعي، **التدوين في أخبار قزوين**، تحقيق عزيز الله العطاردي، ٤ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧)، ج ١، ص١٥٢. اعتبر السيوطي الحديث في رتبة الحسن، إلا أن الألباني ضعف حُكمه، لأن الحديث لا يُعرف إلا من رواية راو واحد، هو عبد الرحمن الموصلي، والذي بدوره لا يُعرف إلا بهذا الحديث. وقد أشار إلى ذلك البزار والذهبي، اللذان حذرانا من أن الحديث يرويه راو واحد هو عبد الرحمن المذكور. محمد ناصر الدين الألباني، **سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة**، ١٤ ج، ط ٢ (الرياض: مكتبة المعارف، ٢٠٠٠ ـ ٢٠٠٥)، ج ١٠، ١، ص٣١٦ (رقم ٤٧٧٦)؛ عبد الوهاب بن أحمد الشعراني، **الميزان الكبرى**، ٢ ج في ١ (القاهرة: [د. ن.]، ١٨٦٢)، ج ٢، ص٦٠٢؛ وأبو بكر البزار، **مسند البزار**، تحقيق محفوظ الرحمن السلفي، ١٠ ج (بيروت؛ المدينة: مؤسسة علوم القرآن، ١٩٨٩)، ج ١، ص٣٥٦.

التفسيري للعصور الوسطى، باستخدام مجموعة مُتنوعة من المخططات، يبتعد بعضها عن بصيص نُور التقليد أكثر من غيرها. فلا يزال إصلاحيون مُسلمون، مثل أبي سُليمان، مُرتبطين بالتقاليد فقط من خلال خُيوط مرنة من «مقاصد الشريعة». لقد قالوا إن جميع عُلماء المسلمين أساؤوا بشكل أساسي فهم تلك الآية القرآنية، وإن هذه القراءة الخاطئة قد ذهبت بهم إلى حد إفساد سجلاتهم الموثوقة للسنة التي حفظت في مجموعات الحديث؛ فإنه لم يُقصد في الوحي الإلهي ضرب المرء زوجته بشكل مُباشر بالنسبة إليهم.

كان خالد أبو الفضل، وهو بروفيسور مصري أمريكي درس القانون الأمريكي على أيدي العلماء، قد قدم حُجةً مُماثلةً متجذرةً في «مقاصد الشريعة». لقد ارتبطت حُجته بالنظرية الشرعية الإسلامية الكلاسيكية [أصول الفقه]، ارتباطاً أوثق من حُجة أبي سليمان، فاستخدم إطار أصول الفقه لتخليص الفهم المعاصر للإسلام من مأزق الآية (النساء ٤ : ٣٤). وكما هي الحال في الأحاديث التي ذكرت عُقوبة قتل المرتد، وتلك التي ذكر فيها النبي ﷺ دُخول والده النار، يستعمل أبو الفضل فكرة الدرجات المختلفة من اليقين المعرفي اللازمة لقبول الحديث المروي كدليل يوفر وسيلةً لتجاوز حتى الأحاديث المصححة. ويخلصُ أبو الفضل ببساطة إلى أن الأحاديث التي تُجيز للرجل ضرب زوجته لا توفر الثقل المعرفي اللازم للتقديم على أولويات الشريعة، المتمثلة في الحفاظ على الحياة والكرامة، وكذلك القيم الإسلامية للرحمة والجمال. وهي القيم الإنسانية التي نراها مُتمثلةً في مُعاملة النبي لأزواجه. لا يُنكر أبو الفضل أن الآية (النساء: ٣٤) تضمنت أمراً بضرب المرء زوجته، لكنه استشهد بآية أُخرى (النساء: ١٢٨) أشارت إلى «نشُوز الزوجة»، وكذلك بوصية النبي لأتباعه في خُطبة الوداع؛ على أن الحالة الوحيدة التي قد يجوز فيها لزوج أن يضرب زوجته هي إذا ارتكبت «فاحشةً مُبينةً»، وهو فعل الخيانة الزوجية الفاضح(١٩).

وعلى النقيض من هؤلاء الإصلاحيين، يحل التقليديون الذين يؤيدون

---

(١٩) Khaled M. Abou El Fadl, *Conference of the Books* (Lanham: University Press of America, 2001), pp. 171-172 and 180-186.

ويشترك معه محمد الغزالي في الرأي. انظر: Muhammad Al-Ghazali, A *Thematic Commentary on the Quran*, p. 61.

الأهمية غير المنقوصة للتراث الإسلامي ما قبل الحداثة، قضية الآية (النساء: ٣٤) من خلال التأكيد على دور العلماء كطبقة أوصياء. إن العلماء هم الذين يجب أن يُقرروا على أي نحو تُطبق رسالة الله والنبي، وفي أي مكان وزمان، وهم الذين يجب عليهم التوسطُ بين الجماهير المسلمة والوحي. لقد كان مفهوماً ضمنياً بالفعل في تأويلات عُلماء القرون الوسطى حول الآية (النساء: ٣٤) أن العنف الجسدي هو مجرد خيار واحد لتأديب الزوجات. ولم يكن «يكره» فحسب كفعل في عين الله في جميع الظروف سوى الاستثناءات، بل قد يثبتُ أنه غير فعال مع العديد من النساء. لقد بين أحد القضاة الشرعيين في القرن الثاني عشر في إشبيلية ـ يُدعى ابن العربي، كان قد سافر شرقاً للدراسة في بغداد ـ لتلاميذه أن الناس ليسوا مُتساوين في كيفية تأديبهم، قائلاً على سبيل القياس: «العبد يُقرع بالعصا، والحر تكفيه الإشارة»[٢٠].

اعتمد علي جمعة على هذا الموضوع في كتاب صغير من الفتاوى كُتب مؤخراً حول النساء. وقد اتخذ الموقف المعتمد في المذهب الشافعي الذي لا يستحسن أن يضرب الرجل زوجته، وأنه يجب عليه دفع تعويض [دية] لها عن أي إصابة يتسبب بها. ولن يضرب الرجال الذين يرغبون حقاً في الاقتداء بسنة النبي ﷺ زوجاتهم أبداً. ويحاول جُمعة استباق سؤال الكثير من المسلمين اليوم: «لماذا إذاً شمل القرآن ذلك الأمر على الإطلاق؟». فيشرح جُمعة في كتابه أن القرآن أُنزل للبشرية جمعاء، ولكل زمان ومكان، ولكل نوع من الناس حتى يرث الله الأرض ومن عليها. وعلى الرغم من أنها غير مُستساغة في الغرب، إلا أن هناك بعض الثقافات، كما يقول جُمعة، لا تمثلُ فيها المرأة لأوامر زوجها إلا باستخدام القوة الجسدية ضدها، فهي ترى ذلك ـ في الواقع ـ دليلاً على رُجولة زوجها (يعطي جمعة مثالاً على ذلك بمسقط رأسه في صعيد مصر). في نهاية المطاف يخلصُ جُمعة إلى أن الإساءة البدنية الضارة للمرأة أمر غير مقبول في أي حالة، وأن الرجال الذين يُسيئون مُعاملة زوجاتهم يجهلون تعاليم الإسلام، وكما كان الناس يفعلون في الماضي فإنه يجب على المسلمين أن يُواصلوا التوجه إلى عُلماء الأمة

---

(٢٠) ابن العربي، **أحكام القرآن**، ج ١، ص٤٩٩.

للحصُول على التعليمات المناسبة حول أُمور حياتهم، في الحقوق والواجبات. يأخذُ الأوصياء المتعلمون الفقه الكلي للشريعة ويعدلونه في أوضاع معينة تُحقق أهدافها. وسيستخدمون أيضاً التذكير بالقدوة النبوية، مثل قوله: «لن يضرب خياركم»، لإحداث التغيير التدريجي في الثقافات التي يُسمح فيها بالعنف المنزلي[٢١].

هناك نُقطة حاسمة أُخرى تكمنُ في فتوى جُمعة؛ إذ يُفترض أن ضرب المرء زوجته، على الرغم من إدانته في العديد من الثقافات وعدم قبوله في كثير من الظروف؛ ليس خطأً بطبيعته[٢٢]. ما يمكن إدانته بلا خلاف هو ذلك الضرب المبرح الذي ينتهك الخطوط القانونية الحمراء التي وضعتها الشريعة، والتي تطبق بغض النظر عن أعراف مجتمع ما أو حقبة زمنية معينة. فإن إلحاق أذىً جسدي بأحد، سواء أكان زوجةً أم لا، هو جريمة تستلزم عواقب قانونيةً.

وقبل جيلين من تقلد جمعة منصبه كمفت عام للديار المصرية، وجد عالم آخر من مُتأخري عُلماء العصر العثماني نفسه يعمل في البيروقراطية الدينية في دولة تتجه نحو العلمانية بسرعة كبيرة، إنه محمد الطاهر ابن عاشور، الذي تقلد عمله كقاض في العديد من المحاكم الشرعية في تونس بعد الاحتلال الفرنسي الذي استولى على المستعمرة الأفريقية من تحت السيطرة العثمانية الضعيفة. كان ابن عاشور من عائلة علمية بارزة قد استقرت في تُونس بعد فرارها من الإبادة الإسبانية بعد سقوط الأندلس، وحاز على مسيرة مهنية علمية طويلة بشكل ملحوظ، وعاش من (١٨٧٩م) إلى (١٩٧٣م). ومن بين العديد الذين تقلدوا مناصب علميةً رفيعةً كان ابن عاشور من أوائل الذين تقلدوا منصب المفتي المالكي لتونس، وعميد مدرسة الزيتونة العتيقة، بُؤرة التعليم الديني في البلاد.

كان ابن عاشور نتاجاً لثقافة عُلماء الدين البيروقراطية العثمانية نفسها التي سمحت للدولة بصلاحيات كبيرة في تشكيل تطبيق الشريعة في بعض

---

(٢١) علي جمعة، **فتاوى النساء** (القاهرة: دار المقطم، ٢٠١٠)، ص٢٩٧ ـ ٢٩٩. مقابلة شخصية مع علي جمعة، ١٦ حزيران/يونيو ٢٠١٣.

(٢٢) علي جمعة، مقابلة شخصية (حزيران/يونيو ٢٠١٣).

القضايا، مثل تقييد سن الزواج. كما استلهم دعوة محمد عبده لبناء الحداثة الإسلامية التي يمكن أن تتنافس مع الغرب. ليس من المستغرب أن يتبع ابن عاشور زُملاءه من رجال الدين في إسطنبول والقاهرة ودمشق في منحهم مُوافقةً دينيةً على ما يتبين أنه إصلاحات قانونية مُستوردة من الغرب. وقد بلغت ذروتها عام (١٩٥٧م) عندما جرى القضاء على المحاكم الشرعية في تونس. ومن المفارقات أن ذلك لم يحدث من الحكم الاستعماري الفرنسي ولكن من قبل أول رئيس لتونس بعد استقلالها، الحبيب بورقيبة العلماني المتشدد. وعلى الرغم من أن ابن عاشور قد تحمل ذلك الاعتداء على الشريعة بصبر، مثلما فعل علي الطنطاوي وغيره من العلماء المؤسسيين، إلا أنه كان لابن عاشور حُدوده. فلا يمكن أن يتعارض القانون الوطني بصورة ليس فيها أدنى شك مع الشريعة. ففي عام (١٩٦٠م) دفع بورقيبة هذا العالم الجليل إلى حد أبعد من ذلك عندما ألقى كلمةً دعا فيها العمال التونسيين إلى عدم الصيام في رمضان لأن ذلك قد يضر بالإنتاجية. تحدث بورقيبة بعد وقت قصير جداً مُدعياً أن ابن عاشور سيبيح ذلك، وكذلك المفتي الحنفي الأكبر. ولكن بدلاً من ذلك أنكر المفتي الحنفي ذلك بصورة قاطعة في فتوى منشورة، وخرج ابن عاشور في الإذاعة ليقول: «صدق الله وكذب بورقيبة». وفُصل كل منهما من منصبه.

يوظف ابن عاشور في تفسيره للآية (النساء: ٣٤) التقدير والدور التنفيذي الممنوحين للدولة المسلمة لنزع سلاح أخطار الآية. وعلى غرار أسلافه فيما قبل العصر الحديث، فهم ابن عاشور الآية على أنها تقدم بدائل تُناسب مختلف أنواع المجتمعات والأفراد الذين قد يُخاطبهم القرآن. ومن ثم فإن الأوامر الواردة في الآية موجهة إلى أية سُلطة يمكنها أن تُنفذها بفعالية أكبر، سواء أكانت الزوجين نفسيهما، أم الأسر، أم المحكمة الشرعية. وفي مُنعطف جديد، يقول ابن عاشور إن المخاطب الوحيد في الآيتين (النساء: ٣٤ ـ ٣٥) هو سُلطة المحكمة. وأوضح ابن عاشور أنه لا يمكن منح أي ترخيص للأزواج لتأديب زوجاتهم بصورة جسدية عنيفة في مُعظم المجتمعات. ويبدو هذا واضحاً لأنه إذا طبق أحدهم الشريعة كإجراء على مُستوى الأسرة، فإن ذلك الشخص المنخرط في هذه القضية سيكون بمثابة القاضي الذي يُقرر الجريمة وينفذ العقوبة لنفسه أيضاً، وهي حالة

استثنائية جداً(*). إضافةً إلى ذلك، تُظهر التجربة أنه لا يمكن الوثوق بالأزواج في كبح جماح أنفسهم. وحتى إذا قيل لهم إنه لا يجوز لهم إلا الضرب الخفيف، فإن مُعظم الأزواج سيميلون حتماً لأن «يشفوا غضبهم». وفي جميع الاحتمالات فإنهم سيتخطون حُدودهم. يُشير ابن عاشور إلى أنه في المجتمعات المتحضرة والدول الحديثة التي تتمتع بنظُم قانونية فاعلة، يكون توجه الآية كلها إلى الدولة وأجهزة المحكمة. وتلتزم السلطات (ولاة الأمر) بالإعلان عن أن أي رجل يضرب زوجته سيعاقب، وأن يُعهد بواجب تأديب الزوجات إلى المحاكم وحدها. فقاضي المحكمة الشرعية هو الذي يسمع الشكاوى حول سُلوك الزوجة غير المقبول، وإذا كانت مُذنبةً فإن القاضي هو من يُنبهها، ويفرق بين الزوجين إذا لزم الأمر، وقد يأمرُ أخيراً بضربها إذا رفضت الإصلاح[٢٣].

لدى المحاكم الكلمة النهائية

بالطبع لم ير بعض عُلماء المسلمين في العصُور الوسطى أي تعقيدات في اتباع المعنى الواضح للآية (النساء: ٣٤). اعتبرت أقلية منهم أن من الطبيعي أن يمنح الله حق الضرب للأزواج ضد الزوجات المتمردات أو غير الصالحات. فوجد ابن الفرس أن ضرب الزوجة أمر لا إشكال فيه. لقد اعتبر أنه «مندوب» في الواقع، لأنه يمنع الزوجة من أن تقع ضحيةً لأهوائها غير العقلانية[٢٤]. أما بالنسبة إلى ابن الجوزي، الفقيه الحنبلي الصارم في بغداد، فإن القيُود الشرعية على ضرب الزوجة قد وردت فقط في الحديث الذي يحد العقُوبات التي «ليست من الحدود» بحد أقصى للعقُوبة هو عشر جلدات. وحدد ابن الجوزي هذه العقوبة بما يتراوح بين جلدة إلى ثلاث

(*) قال الطاهر بن عاشور: «ولكن يجب تعيين حد في ذلك يُبين في الفقه، لأنه لو أطلق للأزواج أن يتولوه، وهم حينئذ يشفون غضبهم لكان ذلك مظنة تجاوز الحد، إذ قل من يعاقب على قدر الذنب. على أن أصل قواعد الشريعة لا تسمح بأن يقضي أحد لنفسه لولا الضرورة». انظر: الطاهر بن عاشور، **التحرير والتنوير**، ١٧ ج (تونس: الدار التونسية، ١٩٨٤)، ج ٥، ص٤٤ (المترجم).

(٢٣) المصدر نفسه، ج ٥، ص٤٣ ـ ٤٤.

(٢٤) عبد المنعم بن عبد الرحيم بن الفرس، **أحكام القرآن**، تحقيق طه علي بوسريح [وآخرين]، ٣ ج (بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٦)، ج ٢، ص١٧٩ ـ ١٨١.

جلدات، على الرغم من تشكيكه في فعالية الجلد بشكل عام، لأنه «من لا ينفع فيه الوعيد والتهديد لا يردعه السوط». وخلافاً لتفسير ابن عاشور الذي يركز على مسؤولية المحكمة الشرعية، أصر القرطبي ـ المفسر ذو النفوذ العلمي الواسع في القرن الثالث عشر، والذي هرب من الإبادة الإسبانية نحو ملاذ آمن في مصر ـ على حق الزوج في تأديب زوجته بالعنف باعتباره رُخصةً قد منحها الله الزوج وحده[٢٥].

ومع ذلك فيبدو أنه لم يكن لهذا الخط الصارم بين العلماء أي تأثير حقيقي على إصدار الأحكام. فعلى الرغم من كون القرطبي كان من ألمع عُلماء العصور الوسطى إلا أنه لم يكن قاضياً، بعد أن اختار حياةً مُحكمةً من سعة العلم المتدين في قرية صغيرة من صعيد مصر. ربما يكون ابن عاشور قد أتى في نهايات القضاء الشرعي، لكنه عمل قاضياً داخل نظامه الحي لعقدين من الزمان. وقد عُين قاضياً لأول مرة في محكمة شرعية عام (١٩١١م) في القضاء الذي تركته الإدارة الاستعمارية الفرنسية في تونس خالياً نسبياً من التدخل. يكشفُ تفسيره للآية (النساء: ٣٤) عن رؤية مفادها أن على نظام الحقوق والواجبات المنصوص عليها في القرآن والأحاديث أن يحل المشكلات الحقيقية. لم يأت التأويل النهائي غالباً من النصوص الشرعية المدرسية، ولكن من التطبيق الفعلي لقانون الشريعة.

ومهما كان ما يقوله العلماء كابن الفرس أو ابن الجوزي عن فوائد ضرب المرء زوجته، فإن الأدلة المتوفرة تُشير إلى أن المحاكم الشرعية في العالم الإسلامي ما قبل الحديث كانت مُتقبلةً بشكل مُدهش للنساء اللاتي يطلبن الإنصاف أو الحماية من سُوء المعاملة الزوجية. وإذا ثبت أن عُنفاً قد حدث فقد تتوقع الزوجة الإنصاف القضائي، ولا يُهم عُذر الزوج عن سبب ضربه لزوجه.

كان منظور المحاكم الشرعية حول العنف المنزلي وتفسير الآية (النساء: ٣٤) أحد الحلُول العامة للنزاعات بدلاً من التفكير في تصرف خاص. ومن

(٢٥) عبد الرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي، **أحكام النساء** (القاهرة: دار الهدي المحمدي، ١٩٨٥)، ص٨٠ ـ ٨١؛ ومحمد بن أحمد القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق محمد إبراهيم الحفناوي ومحمود حامد عثمان، ٢٠ ج (القاهرة: دار الحديث، ١٩٩٤)، ج ٣، ص١٥٧.

وجهة نظر المحكمة ظلت عملية تكليف الرجل بوعظ زوجته التي نصح بها القرآن، وهجرها في الفراش، وأخيراً ضربها إن لم تستقم؛ موضع نقاش. فإذا مثلت الزوجة أو الزوج أمام المحكمة الشرعية المحلية للشكوى من سُلوك أحد الزوجين لأي سبب كان، فقد افترض أن العملية وصلت إلى مرحلة تتطلب «حكماً من أهله وحكماً من أهلها» (النساء: ٣٥) لتحديد من آذى من. لقد لعبت المحكمة دور الحكم(٢٦).

لقد افترضت كتب الفقه وتطبيقاتها في المحاكم الشرعية، كلاهما، وُجود ارتباط جوهري بين الغرض من وراء الآية التي رخصت في «الضرب» والأمر اللاحق بعدها للوسيط [الحكم] بحل المشكلة. في السياق الأوسع للشريعة تجري جميع الخلافات الزوجية على خلفية حق الزوج «المنفرد» في إنهاء الزواج دون أي عُذر (النوع من الانفصال الذي يُسمى «الطلاق»). وإذا كانت الزوجة بريئةً من ارتكاب أي خطأ، فإن العاقبة الوحيدة التي قد يُواجهها زوجها لإعلان الطلاق قد تتمثل في فقدانه للمهر الذي كان قد أعطاه إياها (أو، كما حدث أكثر من مرة في القرن التاسع عشر، يظل مديناً لها بصورة جُزئية)، وكان عليه أن يدفع النفقة الزوجية لفترة من الزمن. كان للزوجة الحق أيضاً في الخروج من هذا الزواج من خلال عملية معروفة باسم «الخلع»، الذي تنفصل بموجبه عن الزوج، لكنها تخسر لقاء ذلك حُقوقها في النفقة الواجبة لها من زوجها.

وكما أوضح ماريبيل فييرو Maribel Fierro، فإن النهج الذي اتبعته المحاكم الشرعية لحالات الزوجات اللاتي تعرضن لسوء المعاملة قد صُمم لحماية النساء من ثغرة في ذلك النظام. فإذا كان سُلوك الزوجة بغيضاً حقاً وغير مقبول لدرجة أوصلت الزوج إلى حد ضربها، فلماذا لم يُطلقها بالفعل؟ فقد كان بإمكانه فعل ذلك بسهُولة ودون الحصُول على إذن من أحد. وهل يعني استمراره في مؤسسة الزواج تلك أنه لا يزال يُريد العيش مع زوجته أو أنه يأمل في تجنب العبء المالي المترتب على طلاقه من جانب واحد عن

---

(٢٦) يرجع هذا التطبيق إلى الآية القرآنية [٤: ٣٤ ـ ٣٥] للتابعي سعيد بن جبير. انظر: ابن العربي، **أحكام القرآن**، ج ١، ص٤٩٨ ـ ٤٩٩.

طريق دفع زوجته للبحث عن خيار الخلع كي تتركه على نفقتها الخاصة؟[٢٧].

ولتفادي أن تنساق الزوجات وراء رغبة ترك الزواج والتنازل عن حُقوقهن، فبمجرد أن تُبلغ امرأة عن تعرضها للإساءة في المحاكم الشرعية تتولى تلك الأخيرة دور الطرف الثالث «الحكم» الذي دعا إليه القرآن. وبدلاً من تعيين حكمين من أُسرتي الزوجين، وبحلُول القرن العاشر الميلادي، كان الأسلوب الأكثر انتشاراً الذي استخدمته المحاكم الشرعية من إيران وحتى الأندلس، هو إسكان الزوجين أو الزوجة في منزل جار قريب جدير بالثقة، حتى يمكن وقف المزيد من المشاكل وإبلاغ المحكمة. فإذا كان الزوج في واقع الأمر مُسيئاً، فإنه يجوز في ظل المذهب المالكي المنتشر في شمال إفريقيا والأندلس فسخ الزواج ومنح الزوجة تعويضاً. أما إذا كان سُلوك الزوجة لا يُطاق، فيجوز للزوج الحصول على الطلاق بموجب مرسوم قضائي[٢٨]. وعلى الرغم من أن المذهب الحنفي لم يُجز للقاضي إنهاء الزواج بسبب سُوء المعاملة، إلا أن فقيهاً حنفياً مشهوراً في القرن العاشر بمدينة الري (والذي استوعبت أحكامه الفقهية الآن في طهران في العصر الحديث) كان قد كتب أن القاضي مسؤول عن منع الزوج من إساءة مُعاملة زوجته، سواء بتكليف الزوجة بالعيش مؤقتاً في بيت جار ثقة، أو بطلب تعويض من زوجها عن أي ضرر تعرضت له. ويروي ابن بطوطة، خلال أسفاره في القرن الرابع عشر إلى مدينة ماردين بالقرب من الحدود التركية - السورية، شهادته عن رئيس المحكمة العليا في تلك المدينة وكيف تعامل مع شكوى قدمتها امرأة حول ضرب زوجها لها. لقد أغلقت المحكمة أبوابها طوال اليوم لأن القاضي رافق المرأة إلى منزل الزوجين وتحدث بهدُوء مع الزوج المتورط في حُضور حشد من الجيران المتطفلين، وطلب منه تنظيم شُؤونه وإرضاء زوجته.

---

(٢٧) Maribel Fierro, "Ill-Treated Women Seeking Divorce: The Qur'ānic Two Arbiters and Judicial Practice amongst Wilds in Al-Andalus and North Africa," in: Muhammad Khalid Masud, Rudolph Peters and David Powers, eds., *Dispensing Justice in Islam: Qadis and their Judgments* (Leiden: Brill, 2006), p. 326, and Manuela Marín, "Disciplining Wives: A Historical Reading of Qur'ån 4:34," *Studia Islamica*, vol. 97 (2003), pp. 29-35.

عالج ابن تيمية هذه القضية أيضاً في فتوى، مستشهداً بالقرآن [٤ : ١٩] كأساس لمنع مثل تلك الإساءة. انظر: ابن تيمية، **مجموعة الفتاوى**، ج ٣٢، ص١٨٩.

(٢٨) Fierro, Ibid., pp. 324-333.

وعلى الرغم من القيود التي فرضها المذهب الحنفي الرسمي للإمبراطورية العثمانية على القضاة في مثل هذه الأمور، إلا أن سجلات المحكمة العثمانية تُشير إلى قبول شكاوى مماثلة للزوجات الباحثات عن المساعدة. فقد أصدر رئيس المؤسسة الدينية العثمانية في القرن السادس عشر، أبو السعود أفندي، فتوى مفادها أنه يجوز للقاضي استخدام أي وسيلة ممكنة لمنع الزوج من إلحاق الضرر بزوجته. فيما أصدر مُفت شرعي بالمحاكم الشرعية في فلسطين التابعة للإمبراطورية العثمانية في القرن السابع عشر فتوى في زوج أطاح بثلاثة أسنان لزوجته أن عليه أن يدفع مبلغ التعويض المحدد [الدية] مئةً وخمسين قطعةً ذهبيةً. وأظهرت سلسلة من قضايا المحاكم الشرعية في حلب وما حولها أواخر القرن السابع عشر وأوائل القرن الثامن عشر ظاهرةً أخرى تمثلت في النساء اللائي يشترطن في عُقود زواجهن أنه إذا ضربهن أزواجهُن في أي وقت من الأوقات فإنهن يُطلقن فوراً، مع الحفاظ على مُهورهن، ومسؤولية الزوج عن النفقة الزوجية(٢٩). وقد ينتهي الأمر بالمحاكم الشرعية في الإمبراطورية العثمانية إلى توسيع نطاق اختصاصها القضائي إلى الأقليات غير المسلمة؛ ففي عام (١٥٢٩م)، نظرت المحكمة الشرعية العثمانية في مدينة يُونانية في شكوى أُسرة مسيحية تعرضت ابنتها للضرب حتى الموت على يد زوجها، الأمر الذي منح ذويها في النهاية مبلغ ديتها(٣٠).

اتخذت المحاكم الشرعية التي استمرت تحت الحكم الاستعماري، وغيرها التي استمرت في العمل حتى اليوم، نهجاً مُماثلاً. إذ يحضرُ النسوة اللاتي يعرضن شكاواهن حول سُوء المعاملة على القاضي الشرعي ومعهن الأدلة لإثبات وُقوع الأذى الجسدي حتى يتمكن من الحصُول على تعويض

---

(٢٩) Elyse Semerdjian, *Of the Straight Path: Illicit Sex, Law, and Community in Ottoman Aleppo* (Syracuse: Syracuse University Press, 2008) pp. 138-144.

(٣٠) Mathieu Tinier, "Women before the Qadi under the Abbasids," *Islamic Law and Society*, vol. 16 (2009), p. 284; H. A. R. Gibb, trans., *The Travels of Ibn Battuta,* 3 vols. (New Delhi: Munshiram Manoharlal, 2004), vol. 2, pp. 354-355; Judith Tucker, *In the House of the Law: Gender and Islamic Law in Ottoman Syria and Palestine* (Berkeley, CA: University of California Press, 1998), p. 66, and Yvonne Seng, "Invisible Women: Residents of Early Sixteenth-Century Istanbul," in: Gavin R. G. Hambly, ed., *Women in the Medieval Islamic World* (New York: St. Martin's Press, 1998), p. 250.

جراء إصاباتهن، وإذا رغبن في ذلك فإنه يُعلن طلاقهن قضائياً ويحصلن على حُقوقهن كاملة. وإذا لم يكن لدى المرأة شُهود أو أدلة أخرى على حُدوث سُوء المعاملة، فلا يزال لدى القاضي إمكانية أمرها أن تقطن في بيت جار قريب موثوق مؤقتاً. تبين سجلات المحاكم الشرعية الواصلة إلينا من زنجبار ما بين عامي (١٩٠٠م) و(١٩٥٠م) أن القضاة رفضوا فسخ زيجات الزوجات اللاتي زعمن أن أزواجهن قد أساؤوا إليهن ولكنهن لم يتمكن من تقديم أي شُهود، من الجيران أو العائلة، أو أي دليل آخر على ذلك. وأما إذا كان هناك شهود فإن القاضي يُنزل الزوجة في بيت جار موثوق به على الفور، ويفسخ الزواج ـ إذا رغبت في ذلك ـ ويغرم الزوج(٣١). أما في غرب أفريقيا الفرنسية عام (١٩١١م) فقد منحت المحاكم في كيتا وجيني (كلتاهما في مالي حالياً) الطلاق للعديد من النساء اللاتي زعمن أن أزواجهن قد آذوهن بالضرب وجلبن شُهوداً لإثبات ذلك، أو عندما أقر الزوج بذلك. وعادةً ما تمنح المحاكم الزوجة تعويضاً من الزوج، وتفسخ الزواج، وتسمح للزوجة بالاحتفاظ بمهرها. حالة واحدة مُسجلة فقط لإيراد الزوج لأسباب يشرح فيها للقاضي لماذا استحقت زوجته ضربه إياها، إلا أن المحكمة تجاهلت أسبابه، وألزمته بدفع تعويض قانوني لزوجته، إذ تجاوزت أفعاله حُقوقه في تأديبها(٣٢). وتظهر قضية من الدار البيضاء عام (١٩١٧م) كيف كانت المبادئ الكلاسيكية للإجراءات الشرعية لا تزال نشطةً؛ إذ ادعى الجيران سماعهم صراخ زوجة، ولكنهم لم يروا شيئاً (أي لم يتمكنوا من تقديم دليل على وُقوع سُوء مُعاملة)، وكان باستطاعة القاضي مُعاقبة الزوج على الرغم من ذلك. وفي المذهب المالكي، إذا لم يطلب الزوج مُساعدةً من جيرانه حينما تشرع زوجته في الصراخ، فقد يعني ذلك أنه من المفترض أن يكون هو سبب كربها(٣٣).

---

(٣١) Elke E. Stockreiter, "Child Marriage and Domestic Violence: Islamic and Colonial Discourses on Gender Relations and Female Status in Zanzibar, 1900-1950s," in: Emily S. Burrill, Richard L. Roberts and Elizabeth Thornberry, eds., *Domestic Violence and the Law in Colonial and Postcolonial Africa* (Athens, OH: Ohio University Press, 2010), p. 138.

(٣٢) Emily Burrill and Richard Roberts, "Domestic Violence, Colonial Courts, and the End of Slavery in French Soudan, 1905-12," in: Burrill, Roberts, Thornberry, eds., Ibid., pp. 45-46.

(٣٣) Fierro, "Ill-Treated Women Seeking Divorce: The Qur'ānic Two Arbiters and Judicial Practice amongst Wilds in Al-Andalus and North Africa," p. 336.

وتقدم المملكة العربية السعودية حالةً رائعةً من التشريع الشرعي الذي لا يزال يعتمد في المقام الأول على المحاكم الشرعية. في الواقع، تُناضل المملكة العربية السعودية مع قضائها الشرعي الذي يُواصل مُقاومة نوع من الجهُود المبذولة من أجل إضفاء طابع مركزي على القانون، على غرار ما جرى إنجازه في دُول مثل مصر في أوائل القرن العشرين. حاول مؤسس الدولة السعودية الحديثة عبد العزيز بن سعود البناء على نظام المحاكم الشرعية العثماني الحديث الذي ورثه عندما سيطرت قُواته على مناطق السيطرة العثمانية سابقاً في الحجاز عام (١٩٢٦م). ومع ذلك فقد احتفظ العلماء الذين عملوا كقضاة شرعيين في نجد، معقل الدولة، بنفُورهم السلفي من السلطة المؤسسية. إنهم لم يرفضُوا جُهود ابن سُعود من أجل وضع نظام قضائي مركزي مُحدد وحسب، بل رفضوا دعوات لتدوين المذهب الفقهي الحنبلي من خلال اختيار حُكم واحد من الأحكام المتعددة للمذهب في كل مسألة فقهية. ولم تنجح وزارة العدل السعُودية بعد في إجبار القضاة الشرعيين في البلاد على الالتزام بالأحكام السابقة، أو حتى تقييد خياراتهم الفقهية في المذهب الحنبلي.

بدأت وزارة العدل السعودية، في مُحاولة لخلق صيغة لضبط الأحكام القضائية، في نشر مجموعات سنوية من سجلات القضايا التي تقدم أمثلةً لكيفية الحكم في أنواع القضايا. وكان نموذج الاعتداء المنزلي قد ورد في قضية جرى التعاملُ معها عام (٢٠٠٢م) في محكمة الرياض للجنح، والتي كانت قضيةً لامرأة تتهم زوجها بضربها وإساءة مُعاملتها لفظياً. وأكدت تقارير المستشفى أنها عانت من كدمات في ظهرها وذراعيها وفخذيها إضافةً إلى هالات سوداء حول عينيها. أقر الزوج بإهانتها وأنه ضربها «لتأديبها» لأنها أهانته بحماقة. اعتبر القاضي أن الزوج انتهك المبدأ القرآني الذي يأمرُ الأزواج: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِۚ﴾ [النساء: ١٩]، واستناداً إلى التقارير الطبية فقد حُكم على الزوج أن يدفع لزوجته ٩٠٠٠ ريال (نحو ٢٤٠٠ دولار) تعويضاً عن إصاباتها، وتلقى ثلاثين جلدةً بسبب إهانته لها لفظياً. لم يكن للعذر الذي قدمه الزوج، وهو إهانة زوجته له، أي وزن أمام المحكمة. وعلى عكس زوجها، لم تُقر الزوجة بإهانتها له باستخدام ألفاظ مُسيئة، ولم

يقدم الزوج أي دليل على ادعائه[٣٤].

تشير البيانات المتوفرة بقوة إلى أن المحاكم الشرعية عُموماً قد ذهبت لما هو أبعد من التقيد بالموقف السائد بالفعل والمقيد للغاية الذي اتخذته المذاهب الفقهية السنية في قراءتها الحذرة للآية (النساء: ٣٤). لم أجد أيَّ دليل على أن الرأي الأكثر تساهلاً لعلماء مثل ابن الفرس وابن الجوزي قد تجلى في أحكام المحاكم. يمكن أن يختلف القانون الموضوعي (الفقه) الوارد في الكتُب عن سُلوك المحاكم التي يُفترض أنها تُطبقهُ، الأمر الذي يشي ببعض التنافر المعرفي بين القانون كنظرية، والقانون كممارسة. وغالباً ما يحدثُ عدم التوافق بسبب أن المذاهب الفقهية ليست مُتجانسةً، ونادراً ما يكون لها موقف موحد إزاء قضية ما. فالموقف «المعتمد» لأي مذهب، عادةً ما يُستخدم في الأحكام القضائية، وغالباً ما يعتمد على كُتب الفقه التي كانت مُفضلة خلال حقبة زمنية أو مكانية مُعينة. يختلف فقه ابن الجوزي في بغداد في القرن الثالث عشر اختلافاً كبيراً عن الفقه الحنبلي المطبق في المملكة العربية السعودية الحديثة، وهو اختلاف يظهر في كُتب القانون (الفقه) وأحكام المحاكم، كليهما.

ولا يعني هذا أن المحاكم الشرعية قد أتاحت العدالة الكاملة للزوجات المعتدى عليهن. فالتحيزُ الاجتماعي، والطبقية، وكراهية النساء (الميسوغينية) المتأصلة، تُمارس تأثيراً مُزعجاً. ففي القضايا المرفوعة أمام المحاكم الشرعية في مصر بين عامي (١٩٠٠م) و(١٩٥٥م)، حصل نصف مُجمل النساء اللاتي طالبن بالطلاق عليه، بناءً على ادعاءات بأن أزواجهن يُلحقون بهن الأذى. ولكن معيار ما يُمثل ضرباً مُبرحاً ضاراً كان أعلى بالنسبة إلى الطبقات الاجتماعية الدنيا مُقارنةً بالنخبة[٣٥]. وبين عامي (١٩٨٣م) و(١٩٩٥م)، ذكر ما يقربُ من رُبع مُجمل النساء اللاتي جئن إلى محكمة في

---

(٣٤) وزارة العدل السعودية، مدونة الأحكام القضائية، ص١١٣ - ١١٧. ثمة حكم مماثل في منطقة القطيف مؤخراً، حيث تلقى رجل ثلاثين جلدةً وعشرة أيام في السجن بعد أن اعترف بضرب زوجته. انظر:

"Saudi Arabia: Judge Ignores Wife, Sentences Husband to 30 Lashes for Domestic Violence," *International Business Times*, 6/6/2013, <http://www.ibtimes.co.uk/articles/475491/20130606/saudi-arabia-man-slaps-wife-domestic-violence.htm>.

(٣٥) Shaham, *Family and the Courts in Modern Egypt*, pp. 132-133.

العاصمة اليمنية بحثاً عن طلاق قضائي أسباباً، كلها ترجع إلى العنف المنزلي. وبشكل عام يميل النساء لأن يكن مُتقاضيات ناجحات أمام المحكمة. لقد فُزن بالغالبية العظمى من قضاياهن. ومع وجود شكوى من سُوء المعاملة المنزلية، إلا أن نسبة ٢٠ بالمئة منهن فقط يحصلن على الطلاق الذي طلبنه. ويعزى ذلك في الغالب إلى أن معايير الإثبات الخاصة بالنساء الفقيرات ـ وهن غالبية المتقاضيات ـ اللاتي حكمت لهن المحكمة بالطلاق هو إذا كان الإيذاء الجسدي الذي عانين منه قُدر كجريمة جنائية. ووجدت النساء اليمنيات من الطبقات الاجتماعية العليا أنه من الأسهل إقناع القضاة بدعاوى أقل(٣٦).

قول «لا» للنص وهرمنيوطيقا الارتياب

تقول أمينة ودود إنه عندما يقول القرآن شيئاً «ليس ذا مغزى» أو «غير مقبول»، فلدينا خياران. إما أن نقول «لا» لنص الوحي، وهو ما يعني إما إنكار صحته أو سُلطته [حجيته]، أو أن نجد تأويلات بديلةً(٣٧). تجسد الآية (النساء: ٣٤) أزمة النص المقدس في العالم الحديث لأن الكثيرين يشعرون أن فكرة أن الله يقول شيئاً ما مثل «اضرب زوجتك» هو أمر لا يمكن الدفاع عنه، والتأويلات البديلة إما متكلفة بعيدة أو ذات كُلفة باهظة للغاية بالنسبة إلى السلامة البنيوية للتقاليد الإسلامية. تبدو الآية كما لو كانت لحظةً حديثةً لأمر الله لنبيه إبراهيم بالتضحية بابنه، مما يشكل تحدياً حاسماً. فإما أن نشهد أن إرادة الله ستحل محل جميع العقُول والشعور البديهي بالعدالة، وإما أن نرفض طاعته. وعلى خلاف إبراهيم فإننا لسنا أنبياء كي نسمع صوت الله مُباشرةً. إننا بعيدون، يُعرض علينا نص، ويقال لنا إنه يحتوي على كلمات الله إلينا كي نتبعها. ويبدو أن المنطق والعدالة ثمن باهظ كي ندفعه.

ومع ذلك، وبغض النظر عن مدى وُضوح أمر الله أو مدى وُضوح أي فعل للكلام، فإنه لا يمكننا مُعالجة معانيه دُون الانخراط في عملية التأويل. لقد فعل إبراهيم ما فهم أن الله يأمرُ به. يمتلك النبي منزلةً نادرةً، تؤهلهُ

---

(٣٦) Anna Würth, "Stalled Reform: Family Law in Post-Unification Yemen," *Islamic Law and Society*, vol.10, no. 1 (2003), pp. 22-24.

(٣٧) Wadud, *Inside the Gender Jihad*, p. 191.

لتلقي تعليمات تصحيحية من الله. وعلى النقيض من ذلك، لا تملك المجتمعات الكتابية إلا النصوص التي خلفها الأنبياء من أجل الوقُوف على التعاليم، والتقليد المستلم للمساعدة في التأويل.

ففي التعبير عن فهمهم لما أراده الله في الآية (النساء: ٣٤)، لم يفهم أي عالم مُسلم تلك الآية على أنها تمنح الزوج رُخصةً غير محدودة لضرب زوجته. وعلى العكس، فابتداءً من محمد ﷺ (أو ما تخيل المسلمون أنه محمد)، فإن غالبية العلماء لا يُشجعون بشدة أي عمل من أعمال العنف ضد الزوجات. وعرضت جميع المذاهب الفقهية حماية الزوجة، وأمرت الزوج بدفع تعويضات عن إصابتها. وقد أجاز مُعظمهم للقاضي فسخ الزواج دُون أن تفقد الزوجة أية حُقوق مالية مُترتبة. وإذا أخذنا المحاكم الشرعية على أنها مُؤولة أولية لقانون الله، فقد قالت مراراً «لا» للمعنى الواضح للآية. وكمتهمين أمام محكمة شرعية، فلم يكن للأزواج فعلياً أي حق شرعي في ضرب زوجاتهم.

تجسد الآية (النساء: ٣٤) أزمة النص المقدس في العالم الحديث، لأن التفسيرات والتأويلات التي قدمها العلماء للآية تبدو كأنها اعتذارات خرقاء وعقيمة. إن حقيقة عدم ارتياح المسلمين للمعنى الواضح للآية يسبق المشاعر الحديثة [الحداثية]، ويمتد إلى أُصول التقليد العلمي الإسلامي؛ قد تُثير احتمالاً أن عُلماء المسلمين وخلال أكثر من ألف عام قد آثروا التستر على أي خلل واضح في كتابهم المقدس. ولكن هذه ليست سوى تصوراتنا عن خرقهم، واعتذاراتهم، وتأثراتهم. وهذا كله يستند إلى مفهومنا بأن التفسيرات تكون متكلفةً بعيدة الاحتمال إذا ما كانت بعيدةً جداً عن المعنى «الحرفي» للنص. أما بالنسبة إلى عُلماء المسلمين الذين يُؤولون الآية في الواقع، فإن كون التأويل مُتكلفاً لم يكن مجرد دلالة على البعد بين المعنى الظاهر والمعنى المقصود، وإنما كان كل ما يُهم هو أن تكون المسافة التأويلية دائماً مسوغةً بأدلة كافية. لقد سمح قانون التأويل للعلماء بالخرُوج عن المعنى الواضح للنص إلى تأويلات أُخرى بشرط وجود دليل قوي من القرآن والسنة والعقل يقتضيه. وفي حالة الآية (النساء: ٣٤) قيد العلماء المعنى الواضح للآية استجابةً لأقوى الأدلة الخارجية في عالمهم الفكري، وهي السوابق الراسخة في كُتب السنة لما كان يُعامل به النبي ﷺ زوجاته، وانتقاداته الشديدة لضرب النساء.

تجسد الآية (النساء: ٣٤) الأزمة التي يواجهها النص المقدس في العالم الحديث، لأنها تفترض أن «الله» أو «الدين» يتركُ الباب مفتوحاً لمثل هذا السوء الواضح والضار للفهم. ومع ذلك، لا يوجد نص مُحصن ضد سوء الفهم، سواء أكان قديماً أم حديثاً، عُدوانياً كان أم مُسالماً. لقد امتدح يسوع أولئك الذين جعلوا أنفسهم «خصيان لأجل ملكوت السماوات» (متى ١٩: ١٢)، وقاد ذلك أوريجانوس ليختصي حرفياً ـ على الرغم من أن أب الكنيسة كان مُتماشياً مع قراءة رمزية للكتاب المقدس[٣٨]. ونظراً لأن أي مجموعة من الأوامر قد تسمح بسوء الفهم، فإن الكلمة المكتوبة يجب أن تقيدها وتؤولها التقاليد الحية. وكما أكد علي جمعة وقرون من عُلماء المسلمين قبله، لا ينبغي على العامي المسلم أن يخلص إلى استنتاجات حول حُقوقه وواجباته من القرآن والأحاديث ابتداءً، فإن هذا هو وظيفة العلماء. إن الأسلوب الإهليلجي للقرآن والأحاديث، في تفاعلهما المستمر مع السياقات المتغيرة لمحيط النبي، يجعلهما غير مفهومين في بعض الأحيان من دُون السياق. وهذا يجعلهُما أيضاً عُرضةً للخطأ في القراءة. ومن هُنا جاء التحذير الاستفزازي ـ الذي لا يمكن إنكار كونه استفزازياً ـ من أحد كبار عُلماء الأزهر في أوائل القرن التاسع عشر، والذي مفاده أن الأخذ بظواهر القرآن والسنة هو أحد «أصُول الكفر»[٣٩].

تقدم ودود نقطةً مهمةً في شرح تفسيرها للآية (النساء: ٣٤). فبالمعنى العملي، فإن قول «لا» للمعنى الواضح لآيات القرآن لم يكن مثار جدل على الإطلاق. فقد قال المسلمون في الواقع: «لا» للآيات والأحاديث مرات لا تُحصى على مر القرون. لقد قالوا «لا» للمعنى الواضح للقرآن عندما قال: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾ [التوبة: ٢٨]، مفضلين الأخذ بتأويل مجازي في ضوء تعاليم الإسلام الكلية بأن البشر طاهرون. لقد قالوا «لا» للمعنى الواضح

---

(٣٨) يصف يوسابيوس معلمه بأنه أخذ الآية «على نحو سخيف بصورة حرفية». انظر:

Eusebius, *The History of the Church*, translated by G. A. Williamson; edited by Andrew Louth (New York: Penguin, 1989), p. 186 (6.8.1).

(٣٩) جاءت هذه العبارة من العالم المصري المالكي وخصم السلفية العنيد سعد بن محمد الصاوي (ت ١٨٢٥م). انظر: أحمد بن محمد الصاوي، **حاشية الصاوي على تفسير الجلالين**، تحقيق علي محمد الضباع، ٤ ج في ٣ مج (بومباي: Surds Sons، ١٩٨١)، ج ٣، ص٩.

لحديث «سجُود الشمس تحت عرش الله» على أساس الملاحظة التجريبية، وفهموا الحديث بدلاً من ذلك على أنه تمثيل لخضُوع الشمس لإرادة الله. في الواقع، كانت التعاليم الشاملة للإسلام والحقائق التجريبية أقوى من الكلمات الخاصة لله والنبي بحسب ما وردت في مقاطع الآيات والأحاديث. ولكن جرت صياغة ذلك كعمل توضيحي، وليس كرفض لها، كسؤال حول «كيف» بدلاً من قول «لا». إن التفريق في اللهجة يصنع كل الفرق، لأنه يعكس الرغبة في اتباع الوحي. لقد كان سعياً للفهم من رب حي، وليس رفضاً لطاعة بطريرك مشكوك فيه، وبقايا آثار مُقدسة متحجرة من عصر قديم.

إن ما يبدو أنه أمر صريح من الله يمكن أن يُفسره العلماء على هيئة «مثبطة بشدة» في كل الظروف تقريباً، بما قد يُنظر إليه على أنه تأويل متكلف. إلا أن ذلك كان نتاجاً عادياً لمنطق النصوص الإسلامية القائم على الردع [الزجر](*). فمن الواضح أن القرآن يأمرُ المسلمين بقطع يد اللصوص، لكن الأحاديث وإجماع الفقهاء قد جعل تنفيذ هذه العقوبة شبه مُستحيل. وأمر النبي ﷺ برجم الزناة، لكن معايير إثبات جريمة الزنى كانت عاليةً جداً لدرجة أن سجلات إسطنبول العثمانية لم تدون سوى حالة رجم واحدة(٤٠). كانت هذه العقُوبات الرهيبة تهدف إلى نقل فظاعة الخطيئة عند الله، وكان الشعور بالواجب قوياً جداً تجاه تفادي تنفيذها، حتى إن قاضي القضاة في القاهرة آثر المنفى على أن يصدق على إعدام اثنين من الزناة.

ومع ذلك فما لم يقبل المرء الحجة القائلة بأن المعنى الواضح لكلمة «ضرب» في القرآن (النساء: ٣٤) قد أُسيء فهمه، فإنه يجب أن يتقبل المرء أن الزوج الذي قد يلجأ لاستخدام العنف لتأديب زوجته: لم يفعل فعلاً خاطئاً بطبيعته وبشكل مُطلق. يجب أن يكون هُناك وقت أو مكان أو موقف ما يجوز فيه ذلك، وإلا لكان يجب أن يُحرمه الله. الكثيرون اليوم غير راغبين في قبول ذلك. وبهذا المعنى، فإن قول «لا» للنص هو أمر قد يُودي

(*) تكلم العلماء القدامى كثيراً حول كون الحدود جوابر أم زواجر أم كليهما (المترجم).

(٤٠) Fariba Zarineb af-Shahr, "Women in the Public Eye in Eighteenth-Century Istanbul," in: Gavin R. G. Hambly, ed., *Women in the Medieval Islamic World* (New York: St. Martin's Press, 1998), pp. 302-304.

بسلطته وحجيته، ويعني حدوث تحول في العصُور الإبستمولوجية. إن الانتقال من نُقطة افتراض أن النص المقدس يحتوي على الحقيقة ولكن يجب فهمه بشكل صحيح فحسب، إلى نُقطة قول «لا» للنص المقدس لأنه يُقول شيئاً غير مقبول أو مُستحيلاً، هو ضربة من شأنها تحطيم سفينة التقديس النصي. إن هذا يعني الاعتراف بشكل علني بأن بعض مصادر الحقيقة غير النصية أكثر قُوةً وإقناعاً من كلمات الله في النص المقدس. إذا ما قُرئ النص المقدس بوساطة هرمنيوطيقا الارتياب(*) (إذا استعرنا من بول ريكور)، فإن بإمكان ذلك أن يُظهر مُشكلات وخيمةً في كل صفحة. وإذا اعتقد المرء من ناحية أُخرى أن النص المقدس يحتوي على توجيهات حقيقية ومعصومة من الإله، فإنه سيقرؤه بافتراض أنه يجب أن يكون مُتسقاً داخلياً، ومتسقاً كذلك مع الحقائق الخارجية. ومن ثم فإنه سيفكر في التحديات الحاضرة بالطريقة نفسها التي حدثت في الماضي.

لا يزال للتقليد النصي بالتأكيد استخداماته حتى بالنسبة إلى أولئك الذين انتقلوا إلى الاعتقاد بأن ثمة حقيقةً تُستنبط من مصادر علمانية. فالتقليد النصي يمكن الاعتماد عليه والاستشهاد به لنقل الجمهور إلى، أو لدعم، أفكار ما متجذرة في موضع أو بآخر منه. إلا أنه عاجلاً أو آجلاً، سوف يصطدم التقليد النصي بالحقائق العلمانية ويصبح عبئاً. في مثل هذه الحالات، يمكن إعادة قراءة التقليد النصي وانتقاء مُختارات منه للتوفيق بينه وبين مصادر الحقيقة [العلمانية] المعترف بها. لكن يجب إعادة تشكيله بشكل

(*) Hermeneutics of Suspicion أو هرمنيوطيقا الارتياب: مصطلح وضعه الفيلسوف والهرمنيوطيقي الفرنسي المشهور بول ريكور (١٩١٣ ـ ٢٠٠٥م)، ويعني باختزال: الأسلوب التأويلي الذي يتفادى المعاني الواضحة من أجل استخلاص حقائق أقل وضوحاً وجاذبية. استعمل ريكور المصطلح لأول مرة في كتابه: **فرويد والفلسفة**، معتبراً أن أبطال هذا الأسلوب هم الثلاثي: ماركس ونيتشه وفرويد، الذين حاولوا، كل من زاويته الخاصة، إزالة الأقنعة وفضح الزيف وكشف الباطن الحقيقي من الظاهر السطحي؛ كاستخلاص ماركس من السمو الروحي والأخلاقي الظاهر للعقائد أنها في الباطن أفيون للشعوب، أو استخلاص نيتشه منها أنها أخلاق العبيد بدلاً من الدعوة للفضيلة التي هي في الواقع: ضعف، أو استخلاص فرويد منها أنها مجرد تعبير عن رغبة المرء في أب أو إله. وللمزيد حول ذلك يمكن الرجوع إلى: عادل مصطفى، **فهم الفهم: مدخل إلى الهرمنيوطيقا: نظرية** التأويل من أفلاطون إلى جادامر، الفصل الثالث عشر: «بول ريكور: هرمنيوطيقا الارتياب»؛ **وموسوعة الهرمانيوطيقا [دليل راوتلدج]**، ترجمة محمد عناني (القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١٨)، ج ١، الفصل الثالث عشر: «ريكور: طريق الهرمانيوطيقا الطويل»، بخاصة ص٢٩٨ ـ ٢٩٩ (المترجم).

كبير، كما فعلت حركة «القرآن وحده» مع النصوص الإسلامية، وإلا فيجب على المرء في مرحلة ما أن يقول «لا» للنص.

لقد كان عالمنا لفترة من الزمن عالماً تتحكم فيه الحقائق العلمانية خارج نطاق حقائق النصوص المقدسة. إنه من الصعب للغاية تجنب هيمنة «العلم» و«القيم العالمية» و«المنطق السليم». ومع ذلك فإن هذه الحقائق ليست كُلية القدرة بعد. فمن أمريكا وحتى جنوب أفريقيا، يعتقد مئات الملايين من المسيحيين أن كتابهم المقدس هو كلمة الله الحرفية، ويؤمنون أن الإيمان بـ«الحقائق» العلمية، كالتطور: هرطقة، إلا أنهم لا يحتجون كثيراً. لا تعترف المقاومة المتأثرة بالحقيقة غير النصية إلا بقوتها. كان غاليليو يردد صدى أوغسطين والأورثوذكسية الكاثوليكية عندما أكد أن الملاحظة التجريبية التي لا يمكن إنكارها لا يمكنها دحض الكتاب المقدس، بل تعني أن المسيحيين كانوا يُخطئون تفسير بعض تفاصيله فحسب[٤١]. لو لم يكن غاليليو يعيش في عصر شهد توتراً طائفياً غير مسبوق، لربما لم تلق دعوته لتبني الطريقة العلمية أي ضجة. لكن، كما حدث، يمكن أن ننظر إلى غاليليو كدليل رمزي على أنه يجب أن يختار المرء بين الدين والعلم حتماً. لقد نشأت هذه المعضلة من قبل حضارة عمدت، منذ أواخر القرن التاسع عشر، إلى توحيد هذين المفهومين ـ العلم والإيمان ـ ووضعتهما في الغالب على خلاف كبير. الآن يجب على أولئك الذين يُدافعون عن التقليد النصي أن يُدافعوا عنه، سواء أكان صواباً أم خطأً، في صراع صفري. يجب رفض إمامة المرأة للرجال في الصلاة بغض النظر عن الأدلة. ولكي تتحرر من طُغيان ما هو خارج النص، عليك أن ترتاب في، وربما حتى تكره، مصادره بعنف، يُعميك عن العملية الطبيعية الضرورية للتوفيق بين الحقيقة في النص المقدس والحقيقة خارجه. ومع ذلك، فإنه لا يبدو أن هُناك أي سبيل آخر للمقاومة في العالم الحديث، حيث جرى إعادة صياغة العلاقة بين الحقائق النصية، والحقائق خارج النص بشكل دائم، كعلاقة مُعاداة مُتبادلة.

---

(٤١) Galileo, "Letter to Christina of Lorraine, Grand Duchess of Tuscany," in: Andrew Lossky, ed., *The Seventeenth Century* (New York: Free Press, 1967), pp. 85-88, and Augustine, *De Genesi ad Litteram Libri Duodecim, I*, vol. 19, p. 38.

إذا كان من الممكن في يومنا هذا وعصرنا هذا أن نلتزم بهدُوء بحقيقة النص، فلست أدري إذا كان بمقدورنا فعل ذلك من خلال برهنة منطقية. فعلى غرار الشيخ السوري الشاب(*)، يظهر العلماء التليفزيونيون والدعاة المسلمون الجماهيريون، على القنوات الفضائية والمؤتمرات، ليلهموا المستمعين أو يُقنعوهم - على حسب قُدراتهم - ولو لمساء واحد، بأنهم يسمعون الإسلام الحقيقي، الأصيل، غير المكره، ولا المتأثر، والمناسب تماماً لعالمنا الحديث أيضاً. قد يكون أحد هؤلاء العلماء أو الدعاة يحمل هذا الكنز فعلاً. لكن كيف يمكننا أن نقول ذلك؟ إذا قال أحد العلماء إن المرأة يجوز لها أن تؤم صلاةً مُختلطةً، فهل هو (أو هي) يُهادن المشاعر الغربية أم يقدم رأياً مُخلصاً عن الموقف الصحيح للشريعة؟ وإذا قال العالم إن ثمة ظُروفاً معينةً يستطيع فيها الزوج ضرب زوجته، فهل هو (أو هي) يقف بثبات على أرضية التعاليم الحقيقية لله والرسول ضد تُسونامي العولمة أم إنه يمثل مُجرد بطريركية رجعية؟ بالنسبة إلى العديد من المسلمين اليوم، فإن الالتزام القوي بالمساواة بين الجنسين والاشمئزاز من العنف الأسري سيحدد الإجابة عن هذين السؤالين، وأي حُجة «إسلامية» على عكس ذلك سوف تضيع. وبالنسبة إلى الطلاب المسلمين الذين حضروا عشاء العيد وقتئذ، هل الذي يجعل متحدثاً ما مُتحدثاً جيداً وعالماً مُسلماً كبيراً هو الالتزام بمنهج مُتسق وصادق لاستخلاص أحكام الإسلام وتعاليمه من المصادر النصية أم هو القدرة على جعل الجمهور يشعرُ أنه يمكن أن يكون مُسلماً وحديثاً في الوقت نفسه، حتى ولو كان هذا الشعور مؤقتاً فقط؟ كيف يمكن للمسلمين أن يميزوا بين القيم المهيمنة للحداثة المعولمة و«التعاليم الحقيقية للإسلام» في حين أن العلامات التي كانت تُستخدم في الماضي لتحديد حُدود الإسلام، مثل «الخيرية» كمنهج لمقاربة النص المقدس، أو قانون التأويل، أو الإجماع؛ قد أنزلتها قيمة «نزع السحر عن العالم» الحداثية في منزلة مُنخفضة؟

في زيارتي إلى مدرسة دار العلوم الشهيرة في مدينة ديوبند، التي لا تبعدُ كثيراً عن شمال الهند حيث وُلد شاه ولي الله، طرقت مسامعي تجربة أحد

(*) المقصود الشيخ الذي تقدم ذكره أول هذا الفصل وتكلم عن مسألة ضرب الزوجات في إحدى الجامعات الأمريكية (المترجم).

التلاميذ الذين درسوا هُناك في أوائل القرن العشرين، وسجلها في مُذكراته[٤٢]. كان الطالب قد انحرف عن مناهج المدرسة وأغرق نفسه في كُتب الفلسفة والحجج الحداثية للمتشككين في الحديث. وحين كان يجلس في الصف، ظل ذهنه مغموراً في مُعظم الشكوك العميقة حول صحة الأحاديث. حتى إنه شكك في نُبوة محمد ﷺ. وبدلاً من الانفتاح على التأويلات المحتملة لأحاديث مثل حديث الذبابة أو ضُراط الشيطان، شعر الطالب أنه يسقطُ في هاوية من الشكوك التي لا رجعة فيها. في النهاية، ذهب إلى معلمه، أحد أكثر عُلماء الهند ورعاً وتوقيراً. واسى ذلك العالم المسن تلميذه وطمأنه، لقد أخبره ألا يقلق، وأن إيمانه قوي[*]. قال له: «اذهب الآن، ولن تُساورك أي شكوك مرةً ثانيةً». وهذا ما حدث للطالب.

---

(٤٢) Muhammad Qasim. Zaman, “Studying Hadith in a Madrasa in the Early Twentieth Century,” in: Barbara Metcalf, ed., *Islam in South Asia in Practice* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2009), pp. 232-233.

هذه ترجمة مقتبسة من المقال بالأردي لمنتظر أحسن جيلاني (Manazir Ahsan) “Ihati-ya Dar al-‘Ulum main bite huwa dine”.

(*) كما جاء في النص المشار إلى عزوه، لقد شكا ذلك الطالب [منتظر أحسن جيلاني] إلى شيخه [شيخ الهند محمود حسن] ما لديه من شكوك، بالدموع، ليقول له الشيخ إن ذلك الحزن والألم الذي يشعر به دليل على قوة إيمانه، لا فقدانه (المترجم).

الملحق الأول

ماراتشي وأوكلي حول زواج عائشة من النبي

كان سيمون أوكلي Simon Ockley (ت ١٧٢٠م) أحد باحثي كامبريدج هو مَنْ كتب الكتاب الضخم والمؤثّر: **تاريخ السارسين** History of the Saracens. كانت مناقشته لزواج محمد ﷺ من عائشة أمراً غيرَ معتادٍ في عصره. لقد كان مضلِّلاً أيضاً، سواء في الطريقة التي صوّر بها أبا بكرٍ والدَ عائشة، أم في ردّه على طلب النبي ﷺ الزواجَ من ابنته، أم في اللقاء اللاحق بين الزوج وزوجته في المستقبل. لقد اعتمد على ترجمة غير دقيقة، وتتطلب توضيحاً. يكتب أوكلي:

> كانت عائشة آنذاك في السابعة من عمرها، ومن ثَمَّ لم يتمَّ زواجُها إلا بعد عامين حين كانت في التاسعة من عمرها. وقيل لنا إن المرأة تكون ناضجةً للزواج في تلك البلاد في تلك السنّ. يقول مؤلّف عربي نقل عنه مارتشي Maracci إن أبا بكر كان يكره بشدة أن يعطيه ابنته وهي صغيرة، إلا أن محمداً زعم أن هذا أمرٌ إلهي، فأرسلها أبو بكر إليه مع سلَّة من تمر، وعندما كانت الفتاة وحدَها معه مدّ يدَه المباركة (هذه هي كلمات ذلك المؤلف) ونزع ملابسها بوقاحة، فنظرت إليه مُغضبةً لتقول: «يدعوك الناسُ بالأمانة، وهذا من علامة الخيانة»(*).

لم يقدِّم مصدر أوكلي المادة الأصلية بدقّة. كان لودفيكو ماراتشي Lodovico Marracci كاهناً إيطاليّاً وعالماً مناهضاً للإسلام، نشر ترجمةً للقرآن، إضافة إلى مقدمات عن النبي ونقض الإسلام، وكان ذلك في بادوا

(*) تلك عبارة الأصل من المخطوط (المترجم). انظر:

Simon Ockley, *History of the Saracens: Lives of Mohammed and His Successors* (London: Henry G. Bohn, 1847), p. 19.

عان (١٦٩٨م)[1]. كان قد اقتبس عن مصدر عربيٍّ حول زواج عائشة، هو **السبعيات في مواعظ البريّات**، لكاتب مسلم هو أبو نصر محمد بن عبد الرحمن الهمذاني، كتبه عام (١٥٨٨م)[2]. أعاد ماراتشي (بشكلٍ غير دقيقٍ) صياغةَ عباراتِ مصدره: «لقد قاومَ أبو بكر لفترة كي لا تتزوج ابنته محمَّداً في هذه السن المبكرة»[3].

كان المصدرُ العربيُّ الأصليُّ مختلفاً تماماً، كان يتضمن رواية غير معروفة، لم أتمكن من تحديد موضعها في أي مصدرٍ آخر، والتي من الواضح أنها سيقت على سبيل الطرفة أكثر من كونها تعليماً دينيّاً. ينقل الهمذاني، في قسم من كتابه خصصه لزيجات الأنبياء، روايةً (دون عزو إلى مصدر أو إسناد) عن النبي ﷺ أنه حلم بإرسال الله جبريلَ له ليُريه صورةً لفتاةٍ ستكون عروساً له، وهي عائشة، وأن الله سيمنحها له زوجةً في الجنة. أخبر النبيُّ ﷺ صديقَه أبا بكر عن الرؤيا، وأمره أن يزوِّجه ابنتَه عائشةَ على الأرضِ أيضاً. يجيبُ أبو بكرٍ قائلاً: «يا رسول الله إنها صغيرة، فلا أدري هل تصلح لك [لخدمتك] أم لا؟»، ليجيبه النبي متسائلاً ببلاغة: «لو لم تكن صالحة لخدمتي لما زوجني بها ربي». ليوافق أبو بكر على الفور، ويخبر النبيَّ ﷺ أنّه زوَّجه ابنتَه. وأرسِلت عائشةُ من والديها لزيارة النبي ﷺ من دون أن تعرف أنها تزوجت منه، فتُصاب بالصدمة حين يأخذ بردائها ويجذبها نحوه. ثم لامته وتركته لتخبر والدها. أجابها أبو بكر بألّا تُسيء الظن فإنه زوَّجها من النبي ﷺ بالفعل.

بالنسبة إلى المصدر العربي لم تكن مخاوف أبي بكر بشأن سنّ عائشة عميقةً أو أخلاقية. لم يكن من غير المألوف ردُّ الخاطب لأجل السن. فتحكي روايةٌ في **سنن النسائي** أن النبيَّ ﷺ رفض طلب أبي بكر الزواجَ من فاطمة لأنها صغيرة جدّاً بالنسبة إليه (كتاب النكاح، باب تزوج المرأة مثلها في السن). وعادةً ما تستخدم الكلمة التي قالها أبو بكر: (تصلح) بمعنى

---

(١) Bernard Lewis, *Islam and the West* (Oxford: Oxford University Press, 1993), pp. 86-88

(٢) مصطفى بن عبد الله حاجي خليفة، **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون** (بيروت: دار إحياء التارث العربي، [د. ت.])، ج ٢، ص٢٧٢، وخير الدين الزركلي، **الأعلام**، ج ٦، ص١٩٥.

(٣) Ludovico Marracci, "Trodromus," in: *Alcorani: Textus Universus*. ([Padua]: [n. pb.], 1698), p. 23.

«الملاءمة» أو «المناسبة» أي «المناسبة للجماع». لم تكن عائشة في الواقع صالحةً لهذا في ذلك الوقت؛ ومن ثَمّ فبمجرد الاتفاق على الزواج وافقت جميعُ الأطراف المعنيّة أيضاً على تأخير إتمام الزواج لعدة سنوات. تأتي مُتعة الكَشْف لقارئ تلك القصة من ارتياحه من الانزعاج الناجم عن توبيخ عائشة لرسول الله (!)، أي عندما وجدت أنّ من حقّ النبي ﷺ أن يلمسها لأنه كان زوجَها فعلاً.

ومن المثير للاهتمام أنه يبدو أن هناك اختلافاتٍ كبيرةً بين مخطوطات كتاب **السبعيّات**، ووجود ثلاثة اختلافات على الأقل في هذه القصة وحدها؛ فحينما يجيب أبو بكر على طلبِ النبيِّ ﷺ فإن إحدى المخطوطات، التي لا يُعرف ناسخها (والتي استخدمها: سيّد صديق عبد الفتاح في طبعته للكتاب، القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠٠٩، ص١٩٥) تورِد الكلمة: «تصلح لخدمتك»، في حين ترد الكلمةُ في مخطوط جامعة الملك سعود في الرياض (مخطوط ١٣٧٨، جامعة الملك سعود، ورقة ٩٢)، والمنسوخة عام (١٨٤٥م): «تصلح لك».

يهتم ماراتشي بشكل رئيسٍ بإظهار محمَّد في صورة الفاجر (جنسيّاً) والمنافق، الذي يتلمّس النساءَ اللاتي لسن أزواجَه، ويستخدم ادعاءاتِه عن النبوة من أجل أغراض جسدية. وكانت مبالغته حول تردد أبي بكر مجرد توفيرٍ لآثار درامية، بمعنى الإشارة إلى أنّ أبا بكر كان يريد أيضاً إبقاء ابنته بعيداً عن أيدٍ فاسقة. تبنّى أوكلي ذلك، وأضاف إليه طبقته الخاصة من التأويل. وربما لأنه يشك في الادعاءات التي تقول إن المرأة تنضج في وقت مبكر جدّاً في الأجواء الأكثر حرارة، فإن جواب أبي بكر الأصلي يتحول بالنسبة إليه ليصبح أن أبا بكر كان: «يكره بشدة» زواجَ ابنته في هذه السن الصغيرة.



الملحق الثاني

أحاديث قتل الوالدِ ولدَه

أحكام النُّقَّاد على الحديث

حكَم السيوطي على الحديث أنه صحيح، وأثبته الألباني على أنه حسن[1]، واعتبر الذهبي أنه قد يكون حسناً[2]، ويشير ابن عبد البر إلى أن الحديث الذي يعتبر أساس الحكم في هذه المسألة «حديث مشهور عند أهل العلم بالحجاز والعراق، مستفيض عندهم، يستغني بشهرته وقبوله والعمل به عن الإسناد فيه، حتى يكاد أن يكون الإسناد في مثله لشهرته تكلُّفاً»[3]. ومع ذلك فقد لاحظ عبد الحق الإشبيلي أن «هذه الأحاديث كلها معلولة لا يصح منها شيء»[4].

فحص الأسانيد المفردة (حذفت المكررات في المصادر المتأخرة) انظر الشكل في اللوحات الإيضاحية

رُويت الرواية الأولى لهذا الحديث عن الصحابي سُراقة بن مالك، الذي يذكر أن النبي ﷺ: «لا يُقيدُ الابنَ من أبيه». ومع ذلك فإن أغلب روايات هذا الحديث تتألَّف من تذكُّر الخليفة عمر لحكم النبي في هذه

---

(١) جلال الدين السيوطي، **الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير**، ط ٢ (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤)، ج ٢، ص١٢٣١.

(٢) شمس الدين أبو عبد الله الذهبي، مختصر سنن البيهقي، ج ٦، ص٣١٢٥.

(٣) أبو عمر يوسف بن عبد البر، كتاب التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تحقيق مصطفى أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري، ٢٦ ج، ط ٢ (الرباط: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٩٨٢)، ج ٢٣، ص٤٣٧.

(٤) شهاب الدين أبو الفضل بن حجر العسقلاني، **تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير**، تحقيق أبو عاصم حسن عباس، ٤ ج (القاهرة: مؤسسة قرطبة، ١٩٩٥)، ج ٤، ص١٣١٤ - ١٣١٥.

القضية. ترد روايتا سُراقة وعمر كلتاهما عن عمرو بن شعيب. قال الترمذي إن هذه الروايات فيها إشكالٌ لا يمكن حلُّه «اضطراب = مضطربة»، إلَّا أنه معمولٌ به عند الفقهاء. اعتُمدت رواية عمرو بن شعيب (ت ٧٣٦م) على نطاق واسع في السُّنن الأربعة، ولكنّ **الصّحيحين** للبخاري ومسلم لم يُخرِجا له. اتفق نُقادُ الحديث المتقدِّمون على أنه إذا رَوى الحديثَ عن عمرو بن شعيب راوٍ ثقةٌ فإنه يمكن استخدامه كجزءٍ من الدليل وليس مطلقاً. فقد لاحظ النقّادُ، مثل ابن معين وأبو زرعة الرازي، أن عمراً يخطئ كثيراً بسبب اعتماده على [صحيفَةٍ][*] تلقّاها عن أبيه من غير سماع صحيح[٥]؛ ويبدو أن هذه الصحيفة هي مصدر الحديث الذي معنا. ويضيف الرازي أن العديد من الأحاديث المنكرة [المناكير] التي تروى عن عمرو بن شعيب هي عن ابن لَهِيعة والمثنّى بن الصبّاح، وكلاهما من الرواة المُشْكِلِين جدّاً في أنفسِهما. ويرى أحمد أن أحاديثه تُكتب لتقويم الأحاديث الأخرى [للاعتبار]، وليس للاحتجاج بها كدليلٍ في الفقه[٦]. ولم يروِ هذا الحديث عن عمرو بن شعيب راوٍ ثقة، بل ضعفاء (منهم الحجاج بن أرطأة، وابن لهيعة، ويعقوب بن عطاء، وغيرهم)، إلا ما ورد في **سنن الدارقطني**[٧]. حيث يرد الإسناد من غير إشكال حتى يصل إلى: عمر بن أبي قيس، عن منصور بن المعتمر، عن محمد بن عجلان، عن عمرو بن شعيب. وعمرو بن أبي قيس، وإن لم يكن شديد الضعف، معروف بالخطأ في الحديث. فالحاصل أن الرواية الوحيدة التي ترجع إلى عمرو بن شعيب براوٍ ثقة تَرِدُ عن راوٍ من المعروف أنه يخطئ، وأن عمرو بن شعيب تلقى هذا الحديث بصورة مكتوبة فقط [من صحيفة]، من غير سماعٍ صحيح. وذلك جميعُه يوحي بأن جميع روايات الحديث عن عمرو بن شعيب ضعيفة.

(*) أي كتاب مكتوب، كما جاء في الأصل (المترجم).

(٥) شمس الدين أبو عبد الله الذهبي، **المغني في ضعفاء الرجال**، تحقيق حازم القاضي، ٢ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧)، ج ٢، ص١٤٦.

(٦) شهاب الدين أبو الفضل بن حجر العسقلاني، **تهذيب التهذيب**، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، ١٢ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤)، ج ٨، ص٤٢ ـ ٤٣.

(٧) علي بن عمر الدارقطني، **سنن الدارقطني**، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة (دمشق: مكتبة المطبوعات الإسلامية، ١٩٩٢)، ج ٣، ص١٤٠.

يجب أن نلاحظ هاهنا أن عبد الفتاح أبو غدة قد قال إن روايات عمرو بن شعيب عن أبيه ينبغي أن تُعتبر صحيحةً مُطلقاً. ترتكز حجّتُه على حقيقة أن الفقهاء كانوا دائماً ما يستعملون أحاديث عمرو، وهذا التصحيح للحديث بناء على الاعتماد عليه هو بالضبط موضع النقاش هاهنا[٨].

اشتملت رواية حديث قتل الوالد عن عمر، التي ليست من طريق عمرو؛ في مسند أحمد بن حنبل؛ على إشكال في الاتصال بين الحكم بن عتيبة، ومجاهد بن جبر. فالحكم مدلِّس، وقد حذّر شعبة بن الحجاج من أن أي حديث يرويه عن مجاهد من غير تصريح بالسماع فإنه تلقاه من كتاب[٩]. وقد جاء هذا الحديث بلفظ (أن)، الذي لا يدل على السماع، فالرواية ضعيفة.

وجاءت روايات الحديث عن ابن عباس من طريق إسماعيل بن مسلم المكي، وهو مجروحٌ متّفق على جرحه من حيث الرواية[*]. وثمة رواية لدى البيهقي والدارقطني عن الراوي الثقة عمرو بن دينار مباشرة، وتُسقِط إسماعيل بن مسلم[١٠]، إلا أن هذه الرواية من طريق الحسن بن علي بن شبيب المعمري البغدادي، وهو راوٍ مشهور ثقة، إلا أن له أخطاء في رفع بعض الروايات الموقوفة على الصحابة وغيرهم. يلاحظ الذهبي بشكل صحيح أن ذلك ليس عيباً سهلاً على الإطلاق، إذ إنه يُنزل الثقةَ عن مرتبة الاحتجاج به[١١]. ومن ثَمَّ فهذه الرواية ضعيفة.

يورد الحاكم رواية غريبةً عن العالم المكي ابن جريج، وهي رواية لا أصل لها بسبب وجود عمر بن عيسى فيه، وهو إما وضّاع أو مجهول. ردَّ الذهبيُّ هذه الرواية، وحتى ابن حجر الذي يحاول عادةً الدفاع عن الحاكم

---

(٨) انظر ملاحق أبو غدة على تحقيقه لكتاب: **قفو الأثر في صفو علوم الأثر** (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ١٩٨٨])، ص٢١٠ ـ ٢١٩.

(٩) ابن حجر العسقلاني، **تهذيب التهذيب**، ج ٢، ص٣٩٠.

(*) قال في **التقريب**: «كان فقيهاً ضعيف الحديث» (المترجم).

(١٠) أبو بكر أحمد البيهقي، **السنن الكبرى**، تحقيق محمد عبد القادر عطا، ١١ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٩)، ج ٨، ص٧٠.

(١١) شمس الدين أبو عبد الله الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرناؤوط [وآخرين]، ٢٥ ج (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٢ ـ ١٩٩٨)، ج ١٣، ص٥١٣.

أمام نقد الذهبي، قَبِلَ هذا النقد[١٢]. يورد الحاكم والطبراني رواية أخرى غير مهمة، من طريق راوٍ مجهول هو عبيد بن شَريك.

حُكمي على الحديث

إذا أخذنا طُرقَ الحديث مجتَمِعةً، واستندنا إلى دليل الإسناد وحده، فيمكن أن نستنتج أن الطريقين الأساسين لروايات الحديث يقوّيان بعضهما بعضاً، ويرتقيان بالحديث إلى مرتبة الحَسَن. وعلى الرغم من أنه موثوق بما يكفي لتسويغ حُكم فقهيٍّ، فإن المساحة التي تتعارض فيها مضامين الحديث مع حماية الحياة المعصومة والمسؤولية الشخصية أمام القانون تُشير إلى الحديث كدليلٍ غير صحيح بدرجة كافية.

تخريج حديث قتل الوالدِ ولدَه

مسند أحمد بن حنبل: ١: ١٦، ٢٢، ٤٩؛ **جامع الترمذي**: كتاب الديات، باب رجل يقتل ابنه يقاد منه أم لا؛ **سنن ابن ماجه**: كتاب الديات، باب لا يقتل الوالد بولده؛ الطبراني، **المعجم الكبير**، ج ١١، ص٥؛ الحاكم النيسابوري، **المستدرك**، ج ٤، ص٣٦٩؛ البيهقي، **السنن الكبرى**، ج ٨، ص٦٩ ـ ٧٠؛ أبو نعيم الأصبهاني، **حلية الأولياء**، ج ٤، ص١٨؛ ابن عبد البر، **التمهيد**، ج ٢٣، ص٤٤٠ ـ ٤٤٢؛ ابن الملقن، **البدر المنير**، ج ٨، ص٣٧٢ ـ ٣٧٩؛ ابن البر، **التلخيص الحبير**، ج ٤، ص٣٣ ـ ٣٤.

---

(١٢) شهاب الدين أبو الفضل بن حجر العسقلاني، **لسان الميزان**، ٧ ج (بيروت: دار الفكر، [د. ت.])، ج ٤، ص٣٢٠ ـ ٣٢٢؛ ومحمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين** (حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، [د. ت.])، ج ٤، ص٣٦٩.

الملحق الثالث

حديث الربا وزنى المحارم

أحكام النُّقّاد على الحديث

يقدِّم هذا الحديث دراسةَ حالةٍ ممتازةً عن كيفية التعامل مع أحاديث الترغيب والترهيب؛ فجميع روايات الحديث الذي معنا معلولة من أوجه خطيرة، وعلى الرغم من ذلك فإن علماء الحديث البارزين، من الحاكم النيسابوري إلى السيوطي والألباني، اعتبروا جميعاً أنه صحيح[1].

انتقد نقّادُ الحديث المتقدمون الرواياتِ المختلفةَ للحديث أو اعتبروها موضوعة، واعتُبِرَ الحديثُ ككلٍّ موضوعاً بجميع رواياته لدى العديد من العلماء منهم ابن الجوزي وابن عرّاق ومحمد طاهر الفتني. ففي اختصاره لكتاب: **الموضوعات** لابن الجوزي، وافق الذهبيُّ حكمَ ابن الجوزي على الحديث أنه موضوع (وهذا يُلغي موافقته السابقة على صحته في تعليقاته على **مستدرك** الحاكم). يقدِّم السخاوي التحليل الأكثر شمولاً لهذا الحديث في كتابه **الفتاوى**، ويؤيد ما خلص إليه ابن الجوزي من أن جميع الروايات التي تقارن الزنى بسفاح المحارم غير صحيحة.

للوقوف على هذه الانتقادات المختلفة، انظر: أبو جعفر العقيلي، **كتاب الضعفاء الكبير**، تحقيق عبد المعطي أمين قلعجي، ٤ أجزاء (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٤)، ج ٢، ص٢٥٧ ـ ٢٥٨؛ ابن أبي حاتم الرازي،

---

(١) جلال الدين السيوطي، **اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة**، تحقيق محمد صلاح العويضة، ٣ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٦)، ج ٢، ص١٢٩؛ ومحمد ناصر الدين الألباني، **سلسلة الأحاديث الصحيحة**، ٧ ج (الرياض: مكتبة المعارف، ١٩٩٥ ـ ٢٠٠٢)، ج ٤، ص٤٨٨ وما بعدها، حديث رقم ١٨٧١.

علل الحديث، تحقيق سعد عبد الله الحميد وخالد عبد الرحمن الجريسي (الرياض: مطابع الجريسي، ٢٠٠٦)، ج ٣، ص٦١٤ (رقم ١١٣٢)؛ ابن الجوزي، **كتاب الموضوعات**، ج ٢، ص٢٤٥؛ علي بن محمد بن عرّاق، **تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة**، ٢ ج (القاهرة: مكتبة القاهرة، [١٩٦٤])، ج ٢، ص١٩٤؛ محمد طاهر الفتني، **تذكرة الموضوعات** (بيروت: أمين دماج [١٩٦٠])، ص١٣٩؛ الذهبي، **ترتيب الموضوعات**، تحقيق كمال بسيوني زغلول (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤)، ص١٩٦ ـ ١٩٧؛ شمس الدين السخاوي، **الفتاوى الحديثية**، تحقيق علي رضا عبد الله (بيروت: دار المأمون للتراث، [د. ت.])، ص١٥٥ ـ ١٥٩.

حكمي على حديث الربا وزنى المحارم

كانت الرواية المبكرة لهذا الحديث متركّزةً في البصرة، ووردت على صور كثيرة، فيذكر بعضها أن هناك سبعين نوعاً من الربا، أو واحداً وسبعين نوعاً، أو اثنين وسبعين أو ثلاثة وسبعين، وكلها من المفترض أنها تُروى عن الصحابة: أبي هريرة وابن مسعود، والبراء بن عازب، ووهب الأسود، وابن عباس. والروايات الأساسية للحديث هي على النحو الآتي (تشير الأقواس إلى مواضع محذوفة من بعض الروايات):

• أبو هريرة، عن النبي ﷺ: الربا سبعون حُوباً، أيسرها أن ينكح الرجلُ أُمَّه [وأربى الربا عرض الرجل المسلم].

• أبو هريرة، عن النبي ﷺ: الربا سبعون باباً، أصغرها كالذي ينكح أمَّه.

• ابن مسعود، عن النبي ﷺ: الربا [ثلاثة و] سبعون باباً [أيسرها مثل أن ينكح الرجل أمه، وإن أربى الربا عرض الرجل المسلم].

• البراء بن عازب، عن النبي ﷺ: الربا اثنان وسبعون باباً، أدناها مثل إتيان الرجل أمَّه، وأربى الربا استطالة الرجل في عرض أخيه.

ثمة روايتان عن ابن عباس، ولكنهما أضعف من أن يستحقّا المناقشة الجادة. وذكر ابن حجر أن رواية وهب تعاني العديد من نقاط الضعف في

إسنادها، بما في ذلك راويان ضعيفان في بعض الروايات، وردَّ الناقد الحديثي أبو زرعة الرازي، في القرن التاسع [الميلادي] روايةَ ابن عباس باعتبارها منكرة.

تُروى الرواية الرئيسة لهذا الحديث عن الصحابيين أبي هريرة والبراء بن عازب، من طريق العالم البصري عكرمة بن عمار، عن يحيى بن أبي كثير. لا يمكن الاعتماد على أية رواية ترد من هذا الطريق، إذ إن اتصال إسنادها غير صحيح؛ لأن عدداً من أئمة الحديث المتقدمين الجهابذة، كابن حنبل وأبي حاتم الرازي وعلي بن المديني ويحيى القطان والبخاري، جميعهم قالوا إن أحاديث عكرمة عن يحيى مليئة بالأخطاء. السبب الجزئي لذلك أن عكرمة كان يعتمد على صحيفة من غير سماع. وليس هناك مصدر آخر لهذا الحديث عن يحيى بن أبي كثير سوى عكرمة كي تتقوى روايته به. وللأسف تجاهل الألباني هذه العلة الخطيرة عندما صحح هذه الرواية لذلك الحديث.

وأما الروايات الأخرى عن أبي هريرة والتي ليست من طريق عكرمة عن يحيى، مثل تلك الواردة في **سنن ابن ماجه**، فإنها إما تدور على الراوي الضعيف أبي معشر السندي، أو على الراوي المتروك (قال الذهبي: تركوه) عبد الله بن سعيد المقبري، كما في حالة الروايات الواردة في كتب ابن أبي الدنيا.

تدور رواية الحديث عن الصحابي ابن مسعود في **مستدرك** الحاكم على زيد بن الحواري العمي، وهو راوٍ بصري كثير الخطأ وحاله مُشكِلة جدّاً، قال عنه ابن عدي: «عامَّةُ ما يرويه ضعيف». والرواية عن البراء منقطعة الإسناد بينه وبين إسحاق بن عبد الله، ويعتبر الراوي التالي في الإسناد، عمر بن راشد ضعيفاً على نطاق واسع[٢].

من منظور نقد الحديث السني؛ فإن تعدُّدَ وتنوع الأحاديث التي تنقل رسالة مفادها أن الربا خطيئة جسيمة مماثلة للزنى، لا يترك مجالاً للشك في أن هذه الفكرة لها أساس قوي في تعاليم النبي. ومع ذلك فليس هناك دليل

---

(٢) شهاب الدين أبو الفضل بن حجر العسقلاني، **تهذيب التهذيب**، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، ١٢ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤)، ج ٣، ص٣٥٥، وج ٧، ص٢٢٧.

صحيح على هذا الحديث الذي يسوِّي خاصَّةً بين الربا والزنى مع الأم. وحقيقةُ أن هذه العبارة قد نُسِبت أيضاً إلى الصحابة، مثل عبد الله بن سلام، تشير إلى أنه ربما كان في الأصل قولاً في المجتمع المسلم المبكر. وربما يكون الرواة الضعفاء قد خلطوا بين قول أبي هريرة والحديث النبوي.

تخريج الحديث

سنن ابن ماجه، كتاب التجارات، باب التغليظ في الربا؛ الحاكم، **المستدرك**، ج ٢، ص٣٧؛ أبو بكر البزار، **مسند البزار**، ج ٥، ص٣١٨؛ الطبراني، **المعجم الكبير**، ج ٩، ص٣٢١؛ و**المعجم الأوسط**، تحقيق طارق عوض الله وعبد المحسن الحسيني، ١٠ ج (القاهرة: دار الحرمين، ١٩٩٥)، ج ٧، ص١٥٨؛ ابن أبي الدنيا، **كتاب الصمت**، ص١٧٣؛ و**كتاب الغيبة**، ص٣٤؛ البيهقي، **شعب الإيمان**، تحقيق محمد سعيد بسيوني زغلول، ٧ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠)؛ أبو بكر بن أبي شيبة، **المصنف**، تحقيق كمال يوسف الحوت، ٧ ج (الرياض: مكتبة الرشد [١٩٨٩])، ج ٤، ص٤٤٨؛ عبد الرزاق الصنعاني، **المصنف**، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، ط٢، ١١ ج (بيروت: المكتب الإسلامي، [١٩٨٣])، ج ٨، ص٣١٤).

الملحق الرابع

حديث الحور الاثنتين والسبعين

في هذا الحديث يعِدُ النبيُّ ﷺ الشهيدَ بقوله:

للشهيد عند الله ستُّ خصال: يغفَر له في أول دفعة، ويَرى مقعده من الجنة، ويُجاز من عذاب القبر، ويأمن من الفزع الأكبر، ويوضع على رأسه تاج الوقار، الياقوتة منها خير من الدنيا وما فيها، ويُزوَّج اثنتين وسبعين زوجةً من الحور العين، ويشفَّع في سبعين من أقاربه.

ورد هذا الحديث في **سنن الترمذي** و**ابن ماجه**، وكذلك **مسند أحمد** و**مصنف** شيخه عبد الرزاق الصنعاني. يُروى هذا الحديث في المصادر عموماً بأسانيدَ متقاربة عن الراوي الشامل إسماعيل بن عيّاش، عن شيخه العالم الثقة بحير بن سعد، وهو عن خالد بن معدان، ثم إلى النبي ﷺ بأسانيد متنوعة. كان إسماعيل معروفاً بأنه راوٍ مُشكِل وإن كان صدوقاً، فقد كان يخطئ كثيراً في رواية الأحاديث، وغالباً ما يخلط بين الأسانيد، أو يجعل آراء الصحابة [الموقوف] أحاديث نبوية [المرفوع] والعكس. وهذه هي الحال بالتأكيد في حالة هذا الحديث عن الحور العين الاثنتين والسبعين، فقد رواه بخمسة طرق مختلفة:

١ ـ بحير، عن خالد، عن المقدام بن معدي كرب، عن النبي.

٢ ـ بحير، عن خالد، عن كثير بن مرة، عن عبادة بن الصامت[1]، عن النبي.

---

(١) قد تكون الرواية عن عبادة اختلطت مع رواية أخرى مستقلة لهذا الحديث، والتي ليس فيها ذكر الاثنتين والسبعين حوراء، والشفاعة لسبعين من الأقارب. انظر: أبو بكر البزار، **مسند البزار**، تحقيق محفوظ الرحمن السلفي، ١٠ ج (بيروت؛ المدينة: مؤسسة علوم القرآن، ١٩٨٩)، ج ٧، ص١٤٣.

٣ ـ بحير، عن خالد، عن كثير بن مرة، عن نعيم بن حمّار، عن النبي.

٤ ـ بحير، عن خالد، عن كثير بن مرة، عن عقبة بن عامر (ليس حديثاً نبويّاً [مرفوعاً]) [موقوف].

٥ ـ سعيد بن يوسف، عن يحيى بن أبي كثير، عن أبي سلام، عن أبي معانق الأشعري، عن أبي مالك، عن النبي.

ووسط هذا الالتباس بين روايات إسماعيل المختلفة للحديث، لا يوجد سوى مصدر واحدٍ يُثبِتُ أن شيخه بحيراً قد روى الحديث مطلقاً، وهو الراوي الحِمصي بقية بن الوليد، وهو الراوي الذي كان الأئمة النقاد كأبي حاتم الرازي يفضّلونه على إسماعيل.

ومع ذلك فقد كانت حال بقيةَ مشكلةً مثل إسماعيل، إلى الحد الذي استحق معه تراجم طويلة غير مألوفة في معاجم النقد الحديثي [الرجالي]، مثل: **ميزان الاعتدال** و**تهذيب التهذيب**. وعلى الرغم من ثناء بعض نقاد الحديث البارزين في القرن التاسع عليه، باعتباره (ثقة)، إلا أنه تعرَّض لانتقادات أكثر في أغلب الأحيان. لقد انتُقِد على وجه الخصوص لأنه روى عن العديد من الرواة من غير انتقاء، والأهم من ذلك بكثير أنه كان يُسقِط أسماء مصادرِه المباشرة، ويوهِم أنه تلقّى رواياتٍ من شخصيات أسبق في الإسناد (تدليس). اشترك ابن حنبل، ولاحقاً ابنُ حبّان البُستي، في بحثٍ مستفيض حول مخالفات بقية في هذا المجال، وأعربا عن قلقهما وأسفهما البالغ على ثقتهما السابقة به. لقد لاحظ ابن حِبّان أنه «في دون هذا ما يسقط عدالة الإنسان في الحديث». وأعلن أبو حاتم، والفقيه الشافعي الكبير والمحدِّث ابن خُزيمة، كلاهما، أن بقيَّةَ لا يصلح الاحتجاج به (ليس بحجة)، وهو الحكم الذي وصفه البيهقي فيما بعد بأنه مُتفق عليه. وقال الجوزجاني إن بقية لا يُحتجُّ به إذا روى عن مصدرٍ غير ثقةٍ، وخلُص النسائيُّ إلى أنه ينبغي ألا يقبل منه إذا لم يصرِّح بالسماع عمن حدّثه.

تنطبق جميعُ هذه التحذيراتِ تماماً على حديث الاثنتين والسبعين عذراء، إضافة إلى اضطراب روايات إسماعيل، ولا يروي الحديثَ عن بحير غيرُ بقية، ويرويه بالصيغة الغامضة (عن)، والتي ليست دليلاً على السماع المباشر. ولاحظ الفَسَوي أن مِن أخطاء بقيّة أنه كان يشتهي «المُلَح

والطرائف» من الحديث [فيروي عن الضعفاء]، ووصفه الذهبي بأنه «ذو غرائب وعجائب ومناكير»[٢]. فإذا أخذنا هذه الانتقادات في الاعتبار فإن ذلك يعني أن أيةَ رواية ترد عبر هذا الطريق لا يمكن قبولُها على أنها صحيحة.

ثمة حديثٌ آخرُ مشابهٌ جدّاً رواه الصحابي أبو هريرة، وفيه أن النبي ﷺ قال:

الشهيد يُغفر له في أول دفقة من دمه، ويزوج حوراوَيْنِ، ويُشفَّعَ في سبعين من أهل بيته، والمرابط إذا مات في رباطه كتب له أجر عمله إلى يوم القيامة غدي عليه وريح برزقه، ويُزوَّج سبعين حوراء، وقيل له: قف فاشفع، إلى أن يفرغ من الحساب.

ورد هذا الحديث في كتب الطبراني[*]، إلا أنه لا يوحي بقدرٍ كبير من الثقة، فحتى نقاد الحديث المعروفون بالتساهل، كالسيوطي والمناوي، حكموا عليه بالحُسن والضعف، على التوالي، فحسب. وأضعف نقطةٍ في إسناد الطبراني هي شيخُه، بكر بن سهل، الذي جرحه بعضهم باعتباره غير ثقة، ولأنه يروي رواياتٍ غير دقيقة (مضطرب الحديث) في رأي الذهبي[٣].

هناك روايات أخرى أيضاً من هذا الحديث الشامل، لكنها لا تتضمن تعيين الاثنتين والسبعين حوراء، وتُروى بأسانيد غير مرتبطة بتلك المذكورة

---

(٢) شمس الدين أبو عبد الله الذهبي، **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، تحقيق علي محمد البجاوي، ٤ ج (بيروت: دار المعارف، [د. ت.])، ج ١، ص٣٣٩؛ وشهاب الدين أبو الفضل بن حجر العسقلاني، **تهذيب التهذيب**، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، ١٢ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤)، ج ١، ص٤٣٥ ـ ٤٣٧.

(*) كذا. ولم أقف على هذا الحديث في الطبراني، أبو القاسم سليمان الطبراني، **المعجم الكبير**، تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي، ٢٥ ج (بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.])، ج٣، ص٣٢٦. وهو في المعجم الأوسط، بالعزو نفسه أعلاه. وقد عزاه في مجمع الزوائد، ج ٥، ص٢٩٣، رقم (٩٥٢٠) إلى الأوسط، وكذا في الفتح الكبير، رقم (٧١٧٣)، وكنز العمال، رقم (١١١٠١)، بالرمز (طس)، وهذا رمز الأوسط (المترجم).

(٣) جلال الدين السيوطي، **الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير**، ط ٢ (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤)، ص٣٠٥، رقم (٤٩٦٣)؛ وشمس الدين عبد الرؤوف المناوي، **فيض القدير شرح الجامع الصغير**، تحقيق حمدي الدمرداش محمد، ١٣ ج (مكة: مكتبة نزار مصطفى الباز، ١٩٩٨)، ج ٧، ص٣٦٩١ ـ ٣٦٩٢؛ والذهبي، **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، ج ١، ص٣٤٥ ـ ٣٤٦.

سابقاً، أحدها في **مسند البزار** (ج ٧، ص١٤٣)، والأخرى في **مسند أحمد** (ج ٤، ص٢٠٠).

الحُكم العام

وجود «الحور العين» في الجنة ثابت في القرآن، وكذلك الثواب والمكانة التي تُجعل للشهداء في الجنة. علاوة على ذلك، فإنَّ مجموعَ الأحاديث الواردة سابقاً، سواء أكان من الممكن إثباتُ نسبتها إلى النبي ﷺ أم إلى الصحابة فحسب أم إلى غيرهم من أفراد المجتمع المسلم المبكّر، يشير بشدة إلى أن الروايات حول المكافآت السماوية المعطاة للشهداء، بما ذلك مرافقة الحور العين، كانت منتشرةً بين الأجيال المسلمة الأولى. وهذا هو السبب وراء حكم الألباني على مجموعِ هذه الأحاديث بأنه صحيح[٤].

أما بالنسبة إلى تعيين عدد الحور: سبعين أو اثنتين وسبعين لكل شهيد، فهذا يتوقّف على صحة: (١) رواية بحير، و(٢) والرواية المفردة عن أبي هريرة في معجم الطبراني. فأما رواية بحير فقد سقطت ضحية اضطراب إسماعيل بن عيّاش، وليس لها مُتابَعةٌ إلّا من رواية الراوي غير الموثوق ولا الدقيق بقيَّة، والذي كان معروفاً بأخذ حريته في رواية مثل تلك المضامين العجيبة. ورواية أبي هريرة غير صحيحة بسبب الأسئلة المثارة حول الراوي بكر بن سهيل، الراوي الوحيد له. لا يبدو أن مجموع هذه الأدلة بالنسبة إلى كلا المجموعتين المذكورتين للحديث يستحق أيةَ رتبةٍ أعلى من (ضعيف).

تخريج حديث الاثنتين والسبعين حوراء

انظر: **جامع الترمذي**، كتاب فضائل الجهاد، باب ثواب الشهيد؛ **سنن ابن ماجه**، كتاب الجهاد، باب فضائل الشهادة في سبيل الله؛ **مسند أحمد بن حنبل**، ج ٤، ص١٣١؛ ابن أبي عاصم النبيل، **كتاب الجهاد**، تحقيق مساعد سليمان الحميد، ٢ ج (دمشق: دار القلم، ١٩٨٩)، ج ٢، ص٥٣٢ ـ ٥٣٨؛ البزار، **مسند البزار**، ج ٧، ص١٤٣؛ الطبراني، **المعجم الكبير** [الصواب الأوسط]، ج ٣، ص٣٢٦.

---

(٤) محمد ناصر الدين الألباني، **سلسلة الأحاديث الصحيحة**، ٧ ج (الرياض: مكتبة المعارف، ١٩٩٥ ـ ٢٠٠٢)، ج ٧، الجزء الأول، ص٦٤٧ ـ ٦٥٠، حديث رقم ٣٢١٣.

المراجع

١ ـ العربية

كتب

الآبي، صالح عبد السميع. **الثمر الداني في تقريب المعاني حاشية رسالة ابن أبي زيد القيرواني**. ط ٢. القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ١٩٤٤.

الآجري، أبو بكر محمد بن حسين. **صفة الغرباء من المؤمنين**. تحقيق بدر عبد الله البدر. الكويت: دار الخلفاء، ١٩٨٣.

ابن أبي الدنيا، أبو بكر عبد الله بن محمد بن عبيد. **كتاب الصمت وآداب اللسان**. تحقيق نجم عبد الرحمن خلف. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٦.

ابن إسحاق، محمد. **سيرة ابن إسحاق**. تحقيق محمد حميد الله. الرباط: معهد الدراسات والأبحاث، ١٩٧٦.

ابن باز، عبد العزيز ومحمد بن عثيمين. **فتاوى العلماء للنساء**. القاهرة: مكتبة السنة، ١٩٩٥.

ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. **الفتوى الحموية**. تحقيق محمد رياض الأثري. بيروت: عالم الكتب، ٢٠٠٥.

ـــــــــــ. **مجموعة الفتاوى**. تحقيق سيد حسن العفاني وخيري سعيد. القاهرة: المكتبة التوفيقية، [د. ت.]. ٣٥ ج.

ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي بن محمد. **أحكام النساء**. القاهرة: دار الهدي المحمدي، ١٩٨٥.

ــــــــــ. **كتاب القُصّاص والمذكّرين**. تحقيق مارلين سوارتز. بيروت: دار المشرق، ١٩٨٦.

ــــــــــ. **كتاب الموضوعات**. تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان. المدينة: المكتبة السلفية، ١٩٦٦ ـ ١٩٦٨. ٣ ج.

ــــــــــ. **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**. تحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٢. ١٨ ج.

ابن الحاج، محمد المالكي. **المدخل**. بيروت: دار الفكر، [١٩٩٠]. ٤ ج.

ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي. **بلوغ المرام**. تحقيق طارق عوض الله. بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٨.

ــــــــــ. **تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير**. تحقيق أبو عاصم حسن عباس. القاهرة: مؤسسة قرطبة، ١٩٩٥. ٤ ج.

ــــــــــ. **تهذيب التهذيب**. تحقيق مصطفى عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤. ١٢ ج.

ــــــــــ. **الدراية تخريج أحاديث الهداية**. تحقيق عبد الله هاشم اليمني. بيروت: دار المعرفة، [د. ت.].

ــــــــــ. **الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة**. بيروت: دار الجيل، ١٩٩٣. ٤ ج.

ــــــــــ. **فتح الباري شرح صحيح البخاري**. تحقيق عبد العزيز بن عبد الله بن باز ومحمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧. ١٦ ج.

ابن حنبل، أحمد. **مسند أحمد بن حنبل**.

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد. **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**.

ــــــــــ. **تفسير ما بعد الطبيعة**. تحقيق موريس بويج اليسوعي. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٣٨.

ــــــــــ. **تلخيص السياسة**. ترجمة حسن مجيد العبيدي وفاطمة كاظم الذهبي. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٨.

ــــــــــ. **الضروري في السياسة (مختصر كتاب السياسة لأفلاطون)**. ترجمه عن العبرية أحمد شحلان. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨.

ابن سلامة، أبو القاسم هبة الله. **الناسخ والمنسوخ**. ط ٢. القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ١٩٦٧.

ابن سينا، علي الحسين بن عبد الله. **كتاب الشفاء: الإلهيات**. تحقيق إبراهيم مدكور. القاهرة: وزارة الثقافة، ١٩٦٠.

ابن الصلاح، أبو عمرو. **المقدمة**. تحقيق عائشة عبد الرحمن. القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٩.

ابن ضويان، إبراهيم بن محمد. **منار السبيل في شرح الدليل**. تحقيق زهير الشاويش. ط ٧. دمشق: المكتب الإسلامي، ١٩٨٩. ٢ ج.

ابن عابدين، محمد أمين. **حاشية رد المحتار على الدر المختار**. بيروت: دار الفكر، ١٩٩٢. ٨ ج.

ابن عاشور، محمد الطاهر. **التحرير والتنوير**. تونس: الدار التونسية، ١٩٨٤. ١٧ ج.

ــــــــــ. **المقالات**. تحقيق علي رضا حسيني. تونس: [د. ن.]، ٢٠٠١.

ابن عثيمين، محمد صالح. **الشرح الممتع على زاد المستقنع**. الرياض: دار ابن الجوزي، ٢٠٠٢.

ــــــــــ. **كتاب العلم**. تحقيق فهد بن ناصر السليمان. الرياض: دار الثريا، ٢٠٠٢.

ابن الفرس، عبد المنعم بن عبد الرحيم. **أحكام القرآن**. تحقيق طه علي بوسريح [وآخرين]. بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٦. ٣ ج.

ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم الدينوري. **تأويل مختلف الحديث**. تحقيق محمد زهري النجار. بيروت: دار الجيل، ١٩٧٣.

ابن قدامة موفق الدين عبد الله بن أحمد. **تحريم النظر في كتب أهل الكلام**. تحقيق جورج مقدسي. لندن: لوزاك، ١٩٦٢.

ــــــــــ. **مختصر منهاج القاصدين**. تحقيق محمد أحمد دهمان وشعيب الأرناؤوط وعبد القادر الأرناؤوط. دمشق: مكتبة دار البيان، ١٩٧٨.

ــــــــــ. **المغني**. تحقيق عبد الله التركي وعبد الفتاح الحلو. القاهرة: هجر للطباعة والنشر، ١٩٨٦. ١٢ ج.

ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله شمس الدين. **إعلام الموقعين عن رب العالمين**. تحقيق محب عز الدين الخطيب. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠١. ٥ ج.

ــــــــــ. **زاد المعاد في هدي خير العباد**. تحقيق شعيب الأرناؤوط وعبد القادر الأرناؤوط. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٦.

ــــــــــ. **كتاب الروح**. تحقيق عارف الحاج. بيروت: دار إحياء العلوم، ١٩٨٨.

ــــــــــ. **المنار المنيف في الصحيح والضعيف**. تحقيق عبد الفتاح أبو غدة. ط ١٢. بيروت: مكتبة المطبوعات الإسلامية، ٢٠٠٤.

ابن عبد البر، أبو عمر يوسف. **جامع بيان العلم وفضله**. القاهرة: دار الطباعة المنيرية، [د. ت.]. ٢ ج.

ابن عبد البر، أبو عمر يوسف. **كتاب التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**. تحقيق مصطفى أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري. ط ٢. الرباط: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٩٨٢. ٢٦ ج.

ابن عديّ، أبو أحمد عبد الله. **الكامل في ضعفاء الرجال**. بيروت: دار الفكر، ١٩٨٥. ٧ ج.

ابن العربي، محمد بن عبد الله أبو بكر. **أحكام القرآن**. تحقيق محمد عبد القادر عطا. بيروت: دار الفكر، ٢٠٠٨. ٤ ج.

ــــــــــ. **الفتوحات المكية**. تحقيق عثمان يحيى وإبراهيم مدكور. القاهرة: الهيئة المصرية العامة، ١٩٧٩ ـ ١٩٩٢. ١٤ ج.

ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر. **البداية والنهاية**. بيروت: مكتبة المعارف، ١٩٦٦. ١٤ ج.

ـــــــــــ. **التفسير**. تحقيق مصطفى السيد محمد. الجيزة: مؤسسة قرطبة، ٢٠٠٠.

ابن مسكويه، أحمد بن محمد. **تهذيب الأخلاق**. تحقيق قسطنطين زكريا. بيروت: الجامعة الأميركية في بيروت، ١٩٦٦.

ابن مفلح المقدسي، عبد الله محمد. **الآداب الشرعية**. تحقيق شعيب الأرناؤوط [وآخرين]. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٦. ٣ ج.

ابن الملقن، عمر بن علي. **البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير**. تحقيق مصطفى أبو الغيط [وآخرين]. الرياض: دار الهجرة، ٢٠٠٤. ١٠ ج.

ابن المنذر، محمد بن إبراهيم. **الإشراف على مذاهب الفقهاء**. تحقيق أبو حماد صغير أحمد الأنصاري. مكة: مكتبة مكة الثقافية، ٢٠٠٤. ١٠ ج.

ابن نجيم الحنفي، زين الدين بن إبراهيم بن محمد. **الأشباه والنظائر**. تحقيق محمد مطيع الحافظ. دمشق: دار الفكر، ١٩٨٦.

ابن هشام، عبد الملك. **السيرة النبوية**. تحقيق جمال ثابت ومحمد محمود. القاهرة: دار الحديث، ١٩٩٥. ٥ ج.

ابن ودعان، محمد بن علي الموصلي. **الأربعون الودعانية الموضوعة**. تحقيق علي حسن عبد الحميد. بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٦.

أبو رية، محمود. **أضواء على السنة المحمدية**. القاهرة: دار التأليف، ١٩٥٨.

أبو زرعة الدمشقي، عبد الرحمن بن عمرو بن عبد الله. **تاريخ أبي زرعة الدمشقي**. تحقيق خليل المنصور. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٦.

أبو زيد، نصر حامد. **نقد الخطاب الديني**. القاهرة: سيناء للنشر، ١٩٩٦.

أبو سليمان، عبد الحميد. **ضرب المرأة وسيلة لحل الخلافات الزوجية**. القاهرة: دار السلام، ٢٠٠٣.

أبو شامة المقدسي، عبد الرحمن بن إسماعيل. **الباعث على إنكار البدع**. تحقيق عثمان أحمد عنبر. القاهرة: دار الهدى، ١٩٧٨.

أبو هلال العسكري، الحسن بن عبد الله. **كتاب الأوائل**. تحقيق وليد قصاب ومحمود المصري. [القاهرة]: دار العلوم، ١٩٨١. ٢ ج.

الأشعري، أبو الحسن. **الإبانة عن أصول الديانة**. تحقيق فوقية حسين محمود. القاهرة: دار الأنصار، ١٩٧٧.

الألباني، محمد ناصر الدين. **إرواء الغليل تخريج أحاديث منار السبيل**. تحقيق محمد زهير الشاويش. بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٧٩.

———. **سلسلة الأحاديث الصحيحة**. الرياض: مكتبة المعارف، ١٩٩٥ ـ ٢٠٠٢. ٧ ج.

———. **سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة**. ط ٢. الرياض: مكتبة المعارف، ٢٠٠٠ ـ ٢٠٠٥. ١٤ ج.

———. **ضعيف سنن ابن ماجه**. الرياض: مكتبة المعارف، ١٩٩٧.

———. **فتاوى الشيخ الألباني**. تحقيق عكاشة عبد المنان الطيبي. القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، ١٩٩٤.

———. **مختصر صحيح البخاري**. الرياض: مكتبة المعارف، ٢٠٠٢. ٤ ج.

الأهدل، عبد الرحمن بن سليمان. **النفس اليماني**. صنعاء: مركز الدراسات والبحوث الإسلامية، ١٩٧٩.

الباز، محمد. **دعاة في المنفى**. القاهرة: فارس، ٢٠٠٤.

برهامي، ياسر. **فضل الغني الحميد تعليقات هامة على كتاب التوحيد**. الإسكندرية: دار الخلفاء الراشدين، ٢٠٠٩.

البزار، أبو بكر. **مسند البزار**. تحقيق محفوظ الرحمن السلفي. بيروت؛ المدينة: مؤسسة علوم القرآن، ١٩٨٩. ١٠ ج.

البعلي، عبد الرحمن. **كشف المخدرات**. تحقيق محمد ناصر العجمي. بيروت: دار البشائر الإسلامية، ٢٠٠٢.

البهوتي، منصور بن يونس. **الروض المربع بشرح زاد المستنقع**. تحقيق بشير محمد عيون. دمشق: مكتبة دار البيان، ١٩٩٩.

البيجوري، برهان الدين إبراهيم. **حاشية الإمام البيجوري على جوهرة التوحيد**. تحقيق علي جمعة. القاهرة: دار السلام، ٢٠٠٦.

البيروني، أبو الريحان. **تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة**. حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، ١٩٥٨.

البيطار، خديجة. **في نقد البخاري: كان بينه وبين الحق حجاب**. [الدار البيضاء]: منشورات الأحداث المغربية، ٢٠٠٣.

البيهقي، أبو بكر أحمد. **السنن الكبرى**. تحقيق محمد عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٩. ١١ ج.

______. **كتاب البعث والنشور**. تحقيق عامر أحمد حيدر. بيروت: مركز الخدمات والأبحاث الثقافية، ١٩٨٧.

تفسير مقاتل بن سليمان. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣.

التكلة، محمد زياد. **مجموع في كشف حقيقة الجزء المفقود المزعوم من مصنف عبد الرزاق**. الرياض: دار المحدث، ٢٠٠٧.

الجاوي، محمد نووي بن عمر. **قوت الحبيب الغريب**. القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٣٨.

جمعة، علي. **الإجماع عند الأصوليين**. القاهرة: دار الرسالة، ٢٠٠٢.

______. **البيان لما يشغل الأذهان**. القاهرة: دار المقطّم، ٢٠٠٥.

______. **الطريق إلى التراث الإسلامي**. ط ٤. القاهرة: نهضة مصر، ٢٠٠٩.

______. **فتاوى النساء**. القاهرة: دار المقطم، ٢٠١٠.

الجويني، عبد الملك (إمام الحرمين). **البرهان في أصول الفقه**. تحقيق عبد العظيم محمود الديب. المنصورة: دار الوفاء، ١٩٩٨. ٣ ج.

ـــــــــــ. **الكافية في الجدل**. تحقيق فوقية حسين محمود. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٧٩.

ـــــــــــ. **الورقات بشرح الإمام جلال الدين المحلي**. تحقيق عبد السلام عبد الهادي شنّار ورياض الخطيب. دمشق: دار الفرفور، ٢٠٠٢.

الحاج، محمد بن أمير. **التقرير والتحبير**. بيروت: دار الفكر، ١٩٩٦. ٣ ج.

حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله. **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**. بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.].

الحاكم النيسابوري، محمد بن عبد الله. **المستدرك على الصحيحين**. حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، [د. ت.].

الحجيلي، محمد بخيت. **أجوبة ابن القيم عن الأحاديث التي ظاهرها التعارض**. الرياض: الجمعية العلمية السعودية، ٢٠١١. ٢ ج.

حسين، محمد خضر. **السعادة العظمى**. تحقيق علي الرضا التونسي. تونس: دار الكتب الوطنية، ١٩٧٣.

الخطابي، أبو سليمان حمد. **معالم السنن**. ط ٣. بيروت: المكتبة العلمية، ١٩٨١. ٤ ج.

الخطيب البغدادي، أبو بكر. **تاريخ بغداد**. دراسة وتحقيق مصطفى عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧. ١٤ ج.

الخفاجي، أحمد شهاب الدين والملا علي القاري. **نسيم الرياض شرح شفاء القاضي عياض**. بيروت: دار الكتاب العربي، [د. ت.]. ٤ ج.

الخوارزمي، محمد بن محمود. **جامع مسانيد الإمام الأعظم**. تحقيق أبو بكر محمد الهاشمي. ط ٢. حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، ٢٠٠٨. ٣ ج.

الدارقطني، علي بن عمر. **السنن**، تحقيق عبد الله هاشم يمني. بيروت: دار المعرفة، ١٩٩٦. ٤ ج في ٢ مج.

ـــــــــــ. **سنن الدارقطني**. تحقيق عبد الفتاح أبو غدة. دمشق: مكتبة المطبوعات الإسلامية، ١٩٩٢.

ـــــــــــ. **العلل الواردة في الأحاديث النبوية**. تحقيق محفوظ الرحمن السلفي. الرياض: دار طيبة، ١٩٨٥. ١١ ج.

الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن. **السنن**. تحقيق فوزي أحمد زمرلي وخالد العلمي. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٧. ٢ ج.

الدمشقي، محمد بن عبد الله بن ناصر الدين. **الترجيح لحديث صلاة التسابيح**. تحقيق محمود ممدوح. بيروت: دار البشائر، ١٩٨٥.

الدمشقي، محمد بن علي العمري. **النظم المفيد الأحمد في مفردات مذهب الإمام أحمد**. تحقيق فيصل بن يوسف العلي. بيروت: دار البشائر الإسلامية، ٢٠٠٦.

الديلمي، شيرويه بن شهردار. **فردوس الأخبار**. تحقيق سعيد بسيوني زغلول. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٦. ٦ ج.

الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله. **بيان زغل العلم والطلب**. تحقيق محمد زاهد الكوثري. القاهرة: المكتبة الأزهرية، [د. ت.].

ـــــــــــ. **سير أعلام النبلاء**. تحقيق شعيب الأرناؤوط [وآخرين]. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٢ ـ ١٩٩٨. ٢٥ ج.

ـــــــــــ. **مختصر سنن البيهقي**.

ـــــــــــ. **المغني في الضعفاء**. تحقيق حازم القاضي. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧. ٢ ج.

ـــــــــــ. **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**. تحقيق علي محمد البجاوي. بيروت: دار المعارف، [د. ت.]. ٤ ج.

ـــــــــــ. ـــــــــــ. القاهرة مطبعة عيسى البابي الحلبي، ١٩٦٣ ـ ١٩٦٤.

الرافعي، عبد الكريم بن محمد. **التدوين في أخبار قزوين**. تحقيق عزيز الله العطاردي. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧. ٤ ج.

رسائل دينية سلفية. تحقيق زكريا اليوسف. القاهرة: مطبعة الإيمان، [د. ت.].

رضا، محمد رشيد ومحمد عبده، **تفسير المنار**. ط ٢. بيروت: دار المعرفة، ١٩٧٠. ١٠ ج.

الرضوي، مرتضى. **مع رجال الفكر في القاهرة**. القاهرة: مطبعة الحسن، ١٩٧٤.

الرملي، شهاب الدين أحمد بن حمزة. **غاية المأمول في شرح ورقات الأصول**. القاهرة: مؤسسة قرطبة، ٢٠٠٥.

الزبيدي، مرتضى محمد. **إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين**. بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، ١٩٩٤. ١٠ ج.

الزرقاني، محمد بن عبد الباقي. **شرح الموطأ**. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩١.

ــــــــــ. **مختصر المقاصد الحسنة**. تحقيق محمد بن لطفي الصباغ. بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٩.

الزركشي، بدر الدين محمد. **البحر المحيط في أصول الفقه**. تحقيق محمد محمد تامر. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٧. ٤ ج.

الزمخشري، محمود بن عمر. **الكشاف**. تحقيق عبد الرزاق مهدي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠١.

الزنجاني، شهاب الدين محمود بن أحمد. **تخريج الفرع على الأصول**.

السبكي، تقي الدين عبد الوهاب. **طبقات الشافعية الكبرى**. تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو ومحمود محمد الطناحي. ط ٢. القاهرة: هجر للطباعة والنشر، ١٩٩٢. ١٠ ج في ٦ مج.

السخاوي، شمس الدين. **تخريج الأربعين السلمية في التصوف**. تحقيق علي حسن عبد الحميد. بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٨.

ــــــــــ. **القول البديع في الصلاة على النبي الشفيع**. الجيزة: دار الريان، [د. ت.].

ــــــــــ. **المقاصد الحسنة**. تحقيق محمد عثمان الخشت. بيروت: دار الكتاب العربي، ٢٠٠٤.

السرجاني، راغب **فن التعامل النبوي مع غير المسلمين**. القاهرة: دار أقلام، ٢٠١٠.

ـــــــــ. **كيف تختار رئيس الجمهورية**. ط ٥. القاهرة: أقلام للنشر، ٢٠١١.

السرخسي، محمد بن أحمد. **المبسوط**. بيروت: دار المعارف، [١٩٣٠]. ٣٠ ج في ١٥.

السقاف، علوي بن أحمد. **مجموعة سبع كتب مفيدة**. القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ١٩٤٠.

ـــــــــ. **مختصر الفوائد المكية**.

السهروردي، شهاب الدين أبو حفص عمر. **عوارف المعارف**. تحقيق عبد الحليم محمود ومحمود الشريف. القاهرة: الإيمان، ٢٠٠٥.

السهيلي، أبو القاسم عبد الرحمن. **الروض الأنف**. تحقيق مجدي فيصل الشورى. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧. ٤ ج.

سيالكوتي، مير إبراهيم. **تاريخ أهل الحديث**.

السيوطي، جلال الدين. **أبواب السعادة في أسباب الشهادة**. تحقيق مصطفى عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧.

ـــــــــ. **الإتقان في علوم القرآن**. تحقيق طه عبد الرؤوف سعد. القاهرة: المطبعة التوفيقية، [د. ت.]. ٤ ج في ٢ مج.

ـــــــــ. **الباهر في حكم النبي بالباطن والظاهر**. القاهرة: مكتبة القاهرة، ١٩٩٩.

ـــــــــ. **الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير**. ط ٢. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤.

ـــــــــ. **الخصائص الكبرى**. بيروت: دار الكتاب العربي، [د. ت.]. ٢ ج.

ـــــــــ. **الدر المنثور في التفسير بالمأثور**. القاهرة: مطبعة الأنوار المحمدية، ١٩٩٠. ٦ ج.

———. **اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة**. تحقيق محمد صلاح العويضة. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٦. ٣ ج.

الشافعي، محمد بن إدريس. **الأم**. القاهرة: دار الشعب، ١٩٦٨. ٧ ج.

———. **الرسالة**. تحقيق أحمد شاكر. بيروت: المكتبة العلمية، [د. ت.].

شاه ولي الله الدهلوي، أحمد بن عبد الرحيم. **الإرشاد إلى مهمات الإسناد**. تحقيق أحمد حسن خان. لاهور: مطبعة الأحمدي، [د. ت.].

———. **الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف**. تحقيق عبد الفتاح أبو غدة. بيروت: دار النفائس، ١٩٨٣.

———. **التفهيمات الإلهية**. بنجور، الهند: مطبعة مدينة بارقي، ١٩٣٢. ٢ ج.

———. **الجزء اللطيف في ترجمة العبد الضعيف**. تعريب أبو الطيب عطا الله الفوجياني. لاهور: [د. ن.]، ١٩٥١.

———. **حجة الله البالغة**. تحقيق سيد أحمد الرامفوري. ديوبند، الهند: مكتبة حجاز، ٢٠١٠. ٢ ج.

———. **المصفّى شرح الموطأ**. دلهي: مطبعة الفاروق، ١٨٧٦.

———. **مناقب البخاري وفضائل ابن تيمية**.

شاكر، أحمد. **مقالات العلامة الشيخ أحمد محمد شاكر**. تحقيق عبد الرحمن العقل. الجيزة: دار الرياض، ٢٠٠٥. ٢ ج.

الشعراني، عبد الوهاب بن أحمد. **الطبقات الكبرى، أو: لواقح الأنوار في طبقات الأخيار**. تحقيق سليمان الصالح. بيروت: دار المعرفة، ٢٠٠٥.

———. **كشف الغمة عن جميع الأمة**. القاهرة: المكتبة الكستلية، ١٨٦٤.

———. **الميزان الكبرى**. القاهرة: [د. ن.]، ١٨٦٢. ٢ ج في ١.

شلتوت، محمود. **الإسلام: عقيدة وشريعة**. ط ١٨. القاهرة: دار الشروق، ٢٠١١.

الشوكاني، محمد بن علي. **الرسائل الفقهية للإمام الشوكاني**. تحقيق أحمد فريد المزيدي. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٥.

ــــــــ. **نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار**. تحقيق عز الدين الخطيب. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠١. ٨ ج.

الشيخ نظام [وآخرون]. **الفتاوى الهندية، أو فتاوى عالمكيري**. تحقيق عبد اللطيف حسن عبد الرحمن. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٦. ٦ ج.

الصاوي، أحمد بن محمد. **حاشية الصاوي على تفسير الجلالين**. تحقيق علي محمد الضباع. بومباي: Surds Sons، ١٩٨١. ٤ ج في ٣ مج.

الصنعاني، محمد بن الأمير. **سبل السلام شرح بلوغ المرام**. تحقيق محمد عبد الرحمن المرعشلي. ط ٣. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠٥. ٤ ج.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. **تاريخ الرسل والملوك**. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣. ٦ ج.

ــــــــ. **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**. بيروت: دار الفكر، ١٩٨٥. ٣٠ ج.

الطبراني، أبو القاسم سليمان. **المعجم الكبير**. تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.]. ٢٥ ج.

الطحاوي، أبو جعفر أحمد. **شرح مشكل الآثار**. تحقيق شعيب الأرناؤوط. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٧. ١٥ ج.

الطنطاوي، علي. **ذكريات**. جدة: دار المنارة، ١٩٨٥. ٦ ج.

ــــــــ. **الفتاوى**. تحقيق مجاهد ديرانية. جدة: دار المنارة، ١٩٨٥.

عباس، إحسان. **شذرات من كتب مفقودة في التاريخ**. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٨.

عبد الله، ناجح إبراهيم وعلي محمد علي الشريف. **حرمة الغلو في الدين وتكفير المسلمين**. تحرير كرم زهدي. الرياض: مكتبة العبيكان، ٢٠٠٤.

عبده، محمد. **الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده**. تحقيق محمد عمارة. القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٣. ٦ ج.

العجلوني، إسماعيل بن محمد. **كشف الخفاء عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس**. تحقيق أحمد القلاش. القاهرة: مكتبة دار التراث، ١٩٩٧. ٢ ج.

العقاد، عامر. **لمحات من حياة العقاد**. ط ٢. القاهرة: دار الشعب، ١٩٧٠.

العقّاد، عباس محمود. **الصدّيقة بنت الصدّيق**. ط ٣. القاهرة: دار المعارف، [١٩٦٦].

العودة، سلمان. **ضوابط للدراسات الفقهية**. الرياض: مكتبة الرشد، ٢٠٠١.

العيني، بدر الدين وناصر الإسلام الرامفوري. **البناية شرح الهداية**. بيروت: دار الفكر، ١٩٩٠. ١٢ ج.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **إحياء علوم الدين**. تحقيق محمد وهبي سليمان وأسامة عمورة. دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٦. ٥ ج.

ـــــــــــ. **قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة**. ط ٥. القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٤.

ـــــــــــ. **معيار العلم**. القاهرة: المطبعة المنيرية، [د. ت.].

الغزالي، محمد. **السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث**. ط ١١. القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٨.

ـــــــــــ. **تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل**. ط ٨. القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٣.

الغَزِّي، نجم الدين. **الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة**، تحقيق جبرائيل جبور. بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٩. ٣ ج.

الغماري، أحمد بن الصدّيق. **البحر العميق في مرويات ابن الصدّيق**. القاهرة: دار الكتبي، ٢٠٠٧. ٢ ج.

ـــــــــــ. **البرهان الجلي في تحقيق انتساب الصوفية إلى علي**. تحقيق أحمد مرسي. القاهرة: مكتبة القاهرة، [د. ت.].

ــــــــــــ. **سلسلة السادة الغمارية**. تحقيق محمد علي يوسف. القاهرة: مكتبة القاهرة، [د. ت.].

ــــــــــــ. **المداوي لعلل الجامع الصغير وشرحي المناوي**. القاهرة: دار الكتبي، ١٩٩٦. ٦ ج.

ــــــــــــ. **مسالك الدلالة على مسائل متن الرسالة**. ط ٣. القاهرة: مكتبة القاهرة، ١٩٩٥.

الفاداني، ياسين. **العُجالة في الأحاديث المسلسلة**. ط ٢. دمشق: دار البصائر، ١٩٨٥.

القاري، ملا علي. **شرح شرح نخبة الفكر**. [د. م.]: المكتبة الإسلامية، ١٩٧٢.

ــــــــــــ. **مرقاة المفاتيح**. تحقيق جمال العيتاني. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠١.

القاضي عياض بن موسى. **إكمال المعلم بفوائد مسلم**، تحقيق يحيى إسماعيل. المنصورة: دار الوفاء، ١٩٩٨. ٩ ج.

ــــــــــــ. **كتاب الشفا بتعريف حقوق المصطفى**. بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٠.

القرشي، عبد القادر بن محمد بن أبي الوفاء. **الجواهر المضية في طبقات الحنفية**. تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو. الجيزة: مؤسسة الرسالة، ١٩٧٨ ـ ١٩٨٨. ٥ ج.

القرضاوي، يوسف. الحرية الدينية والتعددية في نظر الإسلام. بيروت: المكتب الإسلامي، ٢٠٠٧.

ــــــــــــ. **الشيخ الغزالي كما عرفته**. القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٠.

ــــــــــــ. **الفتاوى الشاذة**. القاهرة: دار الشروق، ٢٠١٠.

القرطبي، محمد بن أحمد. **الجامع لأحكام القرآن**. تحقيق محمد إبراهيم الحفناوي ومحمود حامد عثمان. القاهرة: دار الحديث، ١٩٩٤. ٢٠ ج.

قفو الأثر في صفو علوم الأثر. بيروت: دار البشائر الإسلامية، ١٩٨٨].

القمي، علي بن إبراهيم. **تفسير القمي**. تحقيق سيد طيب الموسوي الجزيري. بيروت: مطبعة النجف، ٢٠٠٩. ٢ ج.

الكاساني، أبو بكر علاء الدين. **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**. ط ٢. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٢. ٧ ج.

الكاشاني، مولى محسن الفيض. **تفسير الصافي**. تحقيق حسين العلمي. بيروت: مؤسسة العلمي، ١٩٧٩. ٣ ج.

الكندهلوي، محمد زكريا. **أوجز المسالك إلى موطأ مالك**. تحقيق تقي الدين الندوي. دمشق: دار القلم، ٢٠٠٣. ٢٩ ج.

الكوثري، محمد زاهد. **مقالات الكوثري**. القاهرة: دار السلام، ١٩٩٨.

اللكنوي، عبد الحي. **طرب الأماثل بتراجم الأفاضل**. كراتشي: كتبخانه، [د. ت.].

ــــــــــــ. **مجموعة رسائل عبد الحي اللكنوي**.

محمود، عبد الحليم. **الفتاوى**. القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٢. ٢ ج.

المدائني، أبو الحسن علي بن محمد. **كتاب الأحداث**.

المروزي، محمد بن نصر. **اختلاف الفقهاء**. تحقيق محمد طاهر حكيم. الرياض: أضواء السلف، ٢٠٠٠.

المسوري، أحمد بن سعد الدين. **الرسالة المنقذة من الغواية في طرق الرواية**. صنعاء: مكتبة بدر، ١٩٩٧.

المكي، أبو طالب محمد بن علي. **قوت القلوب في معاملة المحبوب**. القاهرة: مطبعة الأنوار المحمدية، [١٩٨٥].

المناوي، شمس الدين عبد الرؤوف. **فيض القدير شرح الجامع الصغير**. تحقيق حمدي الدمرداش محمد. مكة: مكتبة نزار مصطفى الباز، ١٩٩٨. ١٣ ج.

ــــــــــــ. **الكواكب الدرية فى تراجم السادة الصوفية والطبقات الصغرى**.

المنذري، عبد العظيم. **الترغيب والترهيب**. تحقيق مشهور حسن آل سلمان. الرياض: مكتبة المعارف، ٢٠٠٤. ٤ ج.

موسوعة الهرمانيوطيقا [دليل راوتلدج]. ترجمة محمد عناني. القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١٨.

الموسوي، عبد الحسين شرف الدين. **المراجعات**. ط ٥. طهران: دار الأسرة، ٢٠٠٨.

النابلسي، عبد الغني. **الحديقة الندية شرح الطريقة المحمدية**. الهند: دار الحديثة، ١٨٦٠. ٢ ج.

ـــــــــــ. **رسالة في إباحة الدخان**. دمشق: مطبعة الإصلاح، ١٩٢٤.

النبهاني، يوسف. **جامع كرامات الأولياء**. تحقيق عبد الوارث محمد علي. ط ٢. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٢. ٢ ج.

نكري، عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد. **دستور العلماء**.

النووي، محيي الدين زكريا. **شرح صحيح مسلم**. بيروت: دار القلم: ١٩٨٧. ١٥ ج.

ـــــــــــ. **منهاج الطالبين**. تحقيق محمد طاهر شعبان. جدة: دار المنهاج، ٢٠٠٠.

الهيتمي، أحمد بن حجر. **الفتاوى الحديثية**. تحقيق محمد عبد الرحمن المرعشلي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٩٨.

الوادعي، مقبل بن هادي. **مجموع فتاوى الوادعي**. تحقيق صادق محمد البيضاني. [د. م.: د. ن.]، ٢٠٠٥.

دوريات

بحيري، إسلام. «زواج النبي من عائشة وهي بنت تسع سنين كذبة كبيرة في كتب الحديث». **اليوم السابع**: ١٦/ ١٠/ ٢٠٠٨.

الشُّرنْبُلالي، أبو الإخلاص حسن. «العقد الفريد في بيان الراجح من الخلاف في جواز التقليد». تحقيق خالد بن محمد العروسي. **مجلة جامعة أم القرى**: السنة ١٧، العدد ٣٢، ١٤٢٥هـ/[٢٠٠٥م].

المطيعي، محمد بخيت. «تحديد سنّ الزواج»، **المحاماة**: السنة ٤، العدد ٤، ١٩٢٤.

٢ ـ الأجنبية

Books

Abou El Fadl, Khaled M. *Conference of the Books*. Lanham: University Press of America, 2001.

Abu Zayd, Nasr Hamid. *Critique du Discours religieux*. Translated by Mohamed Chairet. Arles, France: Sindbad, 1999.

________. *Reformation of Islamic Thought*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006.

Adamnan of Iona. *De Locis Sanctis*. Edited by Denis Meehan. Dublin: Dublin Institute for Advanced Studies, 1958.

Ahmed, Leila. *Women and Gender in Islam*. New Haven, CT: Yale University Press, 1992.

Alberuni's India. Translated by Edward Sachau. New York: Norton and Co., 1971.

Alcorani: Textus Universus. [Padua: n. pb.], 1698.

Ali, Ayaan Hirsi. *Infidel: My Life*. New York: Free Press, 2007.

Altorki, Soraya and Donald P. Cole. *Arabian Oasis City: The Transformation of 'Unayzah* Austin, TX: University of Texas Press, 1989.

Anjum, Ovamir. *Politics, Law and Community in Islamic Thought*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2012.

Aquil, Raziuddin (ed.). *Sufism and Society in Medieval India*. Delhi: Oxford University Press, 2010.

Arberry, Arthur J. *Reason and Revelation in Islam*. London: Allen and Unwin, 1957.

Arendt, Hannah. *Between Past and Future*. Cleveland: Meridian Books, 1963.

Aristotle. *Aristotle in 23 Volumes*. Translated by Hugh Tredennick. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1933 [1989].

________. *Poetics*. Translated by Stephen Halliwell. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.

Auerbach, Erich. *Mimesis*. Translated by Willard Trask. New York: Doubleday, 1946.

Auguste, Comte. *A General View of Positivism.* New York: Robert Speller and Sons, 1957.

Augustine of Hippo. *Enchiridion on Faith, Hope and Love.* Translated by Henry Paoluccl. Chicago, IL: Gateway Edition, 1961.

________. *The Fathers of the Church.* Translated by Mary Sarah Muldowney. New York: Fathers of the Church, 1952.

Bagchi, David. *Luther's Earliest Opponents.* Minneapolis, MN: Fortress Press, 1991.

Bakhtiar, Laleh (trans.). *The Sublime Quran.* Chicago, IL: Islamicworld.com, 2007.

Baljon, J. M. S. *Religion and Thought of Shah Wall Allah Dihlawi 1703-1762.* Leiden: Brill, 1986.

Banks, Joseph A. and Olive Banks. *Feminism and Family Planning in Victorian England.* New York: Schocken Books, 1977.

Bayle, Pierre. *Dictionnaire Historique et Critique.* 5th ed. Amsterdam, Leiden, Utrecht: [n. pb.], 1740. 4 vols.

Bearman, Peri, Rudolph Peters and Frank E. Vogel (eds.). *The Islamic School of Law.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 2005.

Bentley, Jeremy H. *Humanists and Holy Writ: New Testament Scholarship in the Renaissance.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1983.

Bowerstock, G. W. *Fiction as History: Nero to Julian.* Berkeley, CA: University of California Press, 1994.

Browers, Michaelle and Charles Kurzman. *An Islamic Reformation?.* Lanham: Lexington, 2004.

Brown, Jonathan. *Hadith: Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World.* Oxford: Oneworld Publications, 2009.

Brown, Nathan. *The Rule of Law in the Arab World.* Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1997.

Burrill, Emily S., Richard L. Roberts and Elizabeth Thornberry (eds.). *Domestic Violence and the Law in Colonial and Postcolonial Africa.* Athens, OH: Ohio University Press, 2010.

Busbecq, Ogier de. *Turkish Letters.* Translated by E. S. Forster. London: Eland, 2001.

Buturovic, Amila and Irvin Cemil Schick (eds.). *Women in the Ottoman Balkans.* New York: I. B. Tauris, 2007.

Carlyle, Thomas. *Carlyle's Lectures on Heroes.* Oxford: Oxford University Press, 1920.

________. *The French Revolution.* New York: Heritage Press, 1956.

Chadwick, Owen. *The Secularization of the European Mind.* Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1975.

Cicero, Marcus Tullius. *Brutus.* Translated by G. L. Hendrickson. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1952.

________. *De Oratore, Books I and II.* Translated by E. W. Sutton. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1942.

________. *The Nature of the Gods (De Natura Deorum).* Translated by Horace C. P. McGregor. New York: Penguin, 1967.

Crispus, Gaius Sallustius. *The Jugurthine War.* Translated by S. A. Handford. New York: Penguin Classics, 1967.

Delchaye, Hippolyte. *The Work of the Bollandists.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1922.

Draper, Jonathan A. (ed.). *The Eye of the Storm: Bishop John William Colenso and the Crisis of Biblical Criticism in Victorian Britain.* London: T&T Clark, 2003.

Drees, Willem B. and Pieter Sjoerd van Koningsveld (eds.). *The Study of Religion and the Training of Muslim Clergy in Europe.* Leiden: Leiden University Press, 2008.

Eaton, Richard M. (ed.). *India's Islamic Traditions, 711-1750.* Delhi: Oxford University Press, 2003.

Eliade, Mircea (ed.). *Encyclopedia of Religion.* New York: MacMillan, 1987.

Elliot, Henry M. and John Dawson (eds.). *The History of India as Told by its Own Historians.* South Carolina: Nabu Press, 2013.

The Essential Augustine. Edited by Vernon J. Bourke. Indianapolis: Hackett, 1985.

Erasmus, Desiderius. *Erasmus' Annotations on the New Testament: Galatians to the Apocalypse.* Edited by Anne Reeve. Leiden: Brill, 1993.

________. *The Essential Erasmus.* Translated by John Dolan. New York: Mentor, 1964.

________. *Opera Omnia*. Edited by Andrew J. Brown. Amsterdam: Elsevier, 2001.

________. *The Praise of Folly*. Translated by John Wilson. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1972.

Eusebius. *The History of the Church*. Translated by G. A. Williamson; edited by Andrew Louth. New York: Penguin, 1989.

Fakhry, Majid. *A History of Islamic Philosophy*. 2nd ed. New York: Columbia University Press, 1983.

Farooqhi, Suraiya [et al.]. *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, Volume Two: 1600-1914*. Cambridge, MA Cambridge University Press, 1994.

Fish, Stanley. *Is There a Text in This Class?: The Authority of Interpretive Communities*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980.

________. *There's No Such Thing as Free Speech, and It's a Good Thing, Too*. New York: Oxford University Press, 1994.

Frampton, Travis L. *Spinoza and the Rise of Historical Criticism of the Bible*. New York: T&T Clark, 2006.

Frye, R. N. (ed.). *Cambridge History of Iran,* vol. 4. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1975.

El-Gamal, Mahmoud. *Islamic Finance*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2006.

Gaon, Saadia. *The Book of Beliefs and Opinions*. Translated by Samuel Rosenblatt. New Haven, CT: Yale University Press, 1948.

Gay, Peter and Victor G. Wexler (eds.). *Historians at Work II*. New York: Harper and Row, 1972.

Gesinke, Indira Falk. *Islamic Reform and Conservatism*. London: I. B. Tauris, 2010.

Al-Ghazali, Abu Hamid. *The Incoherence of the Philosophers*. Translated by Michael F. Marmura. Provo, UK: Brigham Young University Press, 1997.

Gibb, H. A. R. (trans.). *The Travels of Ibn Battuta*. New Delhi: Munshiram Manoharlal, 2004. 3 vols.

Gibbon, Edward. *Decline and Fall of the Roman Empire*. New York: Modern Library, [n. d.]. 3 vols.

Gibson, Margaret (ed.). *Boethius: His Life, Thought and Influence*. Oxford: Basil Blackwell, 1981.

Gill, Christopher and T. P. Wiseman (eds.). *Lies and Fiction in the Ancient World.* Austin, TX: University of Texas Press, 1993.

Gleave, Robert. *Islam and Literalism: Literal Meaning and Interpretation in Islamic Legal Theory*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012.

Gohlman, William E. (Trans.). *The Life of Ibn Sina.* Albany, NY: State University of New York Press, 1974.

Gunny, Ahmad. *Perceptions of Islam in European Writings*. Chippenham, UK: The Islamic Foundation, 2004.

Halbertal, Moshe. *People of the Book: Canon, Meaning, and Authority*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997.

Halevi, Judah. *The Kuzari*. Translated by H. Slonimsky. New York: Schocken Books, 1964.

Halm, Heinz. *Empire of the Mahdi: The Rise of the Fatimids*. Translated by Michael Bonner. Leiden: Brill, 1996.

Hambly, Gavin R. G. (ed.). *Women in the Medieval Islamic World.* New York: St. Martin's Press, 1998.

Hammer, Juliane. *American Muslim Women, Religious Authority, and Activism: More than a Prayer*. Austin, TX: University of Texas Press, 2012.

Hanna, Nelly. *In Praise of Books: A Cultural History of Cairo's Middle Class, Sixteenth to the Eighteenth Century*. Syracuse: Syracuse University Press, 2003.

Heath, Peter. *Allegory and Philosophy in Avicenna (Ibn Sina): With a Translation of the Book of the Prophet Muhammad's Ascent to Heaven*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992.

Holmes, Oliver Wendell. *The Common Law*. Chicago, IL: American Bar Association, 2009.

Homer. *Odyssey*. Translated by Robert Eagles. New York: Penguin, 1997.

Hoyland, Robert. *Seeing Islam as Others Saw It*. Princeton, NJ: Darwin Press, 1997.

Hunwick, John O. (ed.). *Shari'a in Songhay: The Replies of al-Maghili to the Questions of Askia al-Hajj Muhammad.* London: Oxford University Press, 1985.

Ibn Ezra, Abraham. *The Commentary of Abraham Ibn Ezra on the Pentateuch, Volume Deuteronomy*. Translated by Jay F. Schachter. Hoboken, NJ: Ktav Publishing, 2003.

Ibn Ishaq. *The Life of Muhammad.* Translated by A. Guillaume.

Ibn Jubayr, Abu'l-Husayn Muhammad. *The Travels of Ibn Jubayr.* Translated by Roland Broadhurst. London: Goodword Books, 2004.

Ibn Kathir, Ismail. *The Life of the Prophet Muhammad.* Translated by Trevor Le Gassick. Reading, UK; Garnett, 1998.

Ibn al-Nadim, Muḥammad ibn Isḥāq. *The Al-Fihrist.* Edited and translated by Bayard Dodge. Chicago, IL: Kazi Publications, 1998.

Ibn Rushd, Abu al-Walid Muhammad. *Averroes' Commentary on Plato's Republic.* Translated by E. I. J. Rosenthal. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1956.

________. *The Book of the Decisive Treatise.* Translated by Charles Butterworth. Provo, UT: Brigham Young University Press, 2001

________. *Distinguished Jurist's Prime.* Translated by Imran Khan Nyazee. Reading, UK: Garnet, 1996. 2 vols.

Irving, Washington. *Life of Mohammed.* Edited by Charles Getchell. Ipswich, MA: Ipswich Press, 1989.

Al-Jabri, Mohammed 'Abed. *Arab-Islamic Philosophy: A Contemporary Critique.* Translated by Aziz Abbassi. Austin, TX: Center for Middle Eastern Studies, 1999.

Al-Jazuli, Muhammad bin Sulayman. *Guide to Goodness.* Translated by Andrey (Hassan) Rosowsky. 2nd ed. Chicago, IL: Kazi, 2006.

Jaffee, Martin S. *Torah in the Mouth.* Oxford: Oxford University Press, 2001.

James, William. *Pragmatism and Other Essays.* Edited by Joseph Blau. New York: Washington Square Press, 1963.

Johnston, Arthur (ed.). *Francis Bacon.* New York: Schocken Books, 1963.

Juynboll, G. H. A. *The Authenticity of Tradition Literature.* Leiden: Brill, 1969.

Kant, Immanuel. *On History.* Edited by Lewis White Beck. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1963.

________. *On a Supposed Right to Lie because of Philanthropic Concerns,* Published with *Grounding for the Metaphysics of Morals.* Translated by James W. Ellington. 3rd ed. Indianapolis: Hackett, 1993.

Katz, Stanley N. (ed.). *Oxford International Encyclopedia of Legal History*. New York: Oxford University Press, 2009. 6 vols.

Keddie, Nikki R. An *Islamic Response to Imperialism*. Berkeley, CA: University of California Press, 1968.

________ and Beth Baron (eds.). *Women in Middle Eastern History*. New Haven: Yale University Press, 1991.

Keith, Thomas. *Religion and the Decline of Magic*. New York: Oxford University Press, 1971.

Kermode, Frank. *The Genesis of Secrecy*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979.

________. *Sense of an Ending*. 3rd ed. Oxford: Oxford University Press, 2000.

Khadduri, Majid (trans.). *The Islamic Law of Nations: Shaybani's Siyar*. New York: Johns Hopkins University Press, 1966.

Khān, Bakhtāwar. *Mir'āt al-'ālam*. Edited by Sajida Sultana Alvi. Lahore: Research Society of Pakistan, 1969. 2 vols.

Khan, Sir Sayyid Ahmad. *Review on Hunter's Indian Musalmans*. Lahore: Premier Book House, [n. d.].

Khomeini, Ayatollah. *Hadith-i velayat*. Tehran: Markaz-i Chip va Nashr-I Sazaman-i Tablighani Islami, 1999.

Kozma, Liat. *Policing Egyptian Women*. Syracuse: Syracuse University Press, 2011.

Lane, Edward. Manners *and Customs of the Modern Egyptians*. New York: Cosimo, 2005.

Lapidus, Ira. *A History of Islamic Societies*. New York: Cambridge University Press, 1988.

Lawrence, Bruce (ed.). *Messages to the World: The Statements of Osama Bin Laden*. Translated by James Howarth. London: Verso, 2005.

Levine, Lee I. *Judaism and Hellenism in Antiquity: Conflict or Confluence*. Seattle: University of Washington Press, 1998.

Lewis, Bernard. *Islam and the West*. Oxford: Oxford University Press, 1993.

Livy, Titus. *The Early History of Rome*. Translated by Aubrey de Selincourt. London: Penguin Books, 1960.

Lombardi, Clark B. *State Law as Islamic Law in Modern Egypt*. Leiden: Brill, 2006.

Lossky, Andrew (ed.). *The Seventeenth Century.* New York: Free Press, 1967.

The Lotus Sutra. Translated by Burton Watson. New York: Colombia University Press, 1993.

Lowenthal, David. *The Past is a Foreign Country.* Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1985.

Lucian of Samosata, *Lucian: A Selection.* Edited by M. D. Macleod. Warminster, UK: Aris and Phillips, 1991.

________. *Selected Satires of Lucian.* Translated by Lionel Lesson. New York: Norton, 1962.

Luther, Martin. *The Large Catechism.* Translated by F. Bente and W. H. T. Dau. Penn State Electronic Classics, 2000.

Lyons, Jonathan. *Islam through Western Eyes.* New York: Columbia University Press, 2012.

Macfarlane, Alan. *The Origins of English Individualism.* Oxford: Basil Blackwell, 1978.

Madison, James [et al.]. *Federalist Papers.* Edited by Lawrence Goldman. New York: Oxford University Press, 2008.

Maimonides. *The Guide for the Perplexed.* Translated by M. Friedlander. 2nd ed. New York: Dover Publications, 1956.

Malachowski, Alan R. (ed.). *Reading Rorty.* Oxford: Basil Blackwell, 1990.

Mansfield, Peter. *The British in Egypt.* New York: Holt, Rinehart and Winston, 1971.

March, Andrew F. *Islam and Liberal Citizenship: The Search for an Overlapping Consensus.* New York: Oxford University Press, 2011.

Margoliouth, D. S. *Mohammad and the Rise of Islam.* New York: Cosimo, 2006.

Masud, Muhammad Khalid, Rudolph Peters and David Powers (eds.). *Dispensing Justice in Islam: Qadis and their Judgments.* Leiden: Brill, 2006.

McCarthy, Justin. *The Ottoman Turks.* London: Longman, 1996.

McKae, John R. *Seeing Through Zen.* Berkeley, CA: University of California Press, 2003.

Meijer, Roel (ed.). *Global Salafism.* New York: Columbia University Press, 2009.

Metcalf, Barbara (ed.) *Islam in South Asia in Practice*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2009.

Mill, John Stuart. *Utilitarianism, On Liberty, Essay on Bentham*. Edited by Mary Warnock. New York: Meridian Books, 1974.

Montagu, Mary Wortley. *Letters*. New York: Everyman's Library, 1906.

Montesquieu, Charles Louis. *De l'Esprit des lois*. Edition établie par Laurent Versini. [Paris]: Gallimard, 1995. 2 vols.

________. *Lettres Persanes*. Edited by Paul Vemiere. Paris: Gamier Freres, 1960.

More, Thomas. *Responsio Ad Lutherum*. Translated by Gertrude Joseph Donnelly. Washington, DC: Catholic University of America Press, 1962.

Moreh, Shmuel (trans.). *Napoleon in Egypt*. Princeton, NJ: Markus Wiener, 1997.

Nana, Maulana Abdullah. *The Maidens of Jannat*. 3rd ed. Karachi: Zam Zam, 2012.

Nash, Paul [et al.]. *The Educated Man*. New York: John Wiley and Sons, 1965.

Nietzsche, Friedrich. *Philosophy and Truth*. Translated by Daniel Breazeale. New Jersey: Humanitarian Press, 1979.

Nyberg, David. *The Varnished Truth: Truth Telling and Deceiving in Ordinary Life*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1993.

Ockley, Simon. *History of the Saracens: Lives of Mohammed and His Successors*. London: Henry G. Bohn, 1847.

Origen. Edited and translated by Rowan Greer. New York: Paulist Press, 1979.

Parwez, Ghulam Ahmad. *Islam: A Challenge to Religion*. Lahore: Tolu-e Islam Trust, 1968.

Peters, Rudolph. *Crime and Punishment in Islamic Law*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2005.

Petrarch, Francesco. *The Secret*. Translated by William H. Draper. London: Chatto and Windus, 1911.

Pindar. *Pindar's Victory Songs*. Translated by Frank Nisetich. Baltimore, MA: Johns Hopkins University Press, 1990.

Plato. *Phaedrus*. Translated by Walter Hamilton. London: Penguin, 1973.

________. *Symposium*. Translated by Alexander Nehamas. Indianapolis: Hackett, 1989.

Plutarch. *Lives I.* Translated by Bernadotte Perrin. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1914.

Polybius. *The Histories.* Translated by Mortimer Chambers. New York: Washington Square Press, 1966.

Popkin, Richard. *History of Skepticism.* Oxford: Oxford University Press, 2003.

Poulton, Hugh. *Top Hat, Grey Wolf and Crescent.* New York: New York University Press, 1997.

Powell, Avril A. *Scottish Orientalists and India: The Muir Brothers, Religion, Education and Empire.* Woodbridge, UK: Boyden Press, 2010.

Poznanski, Samuel. *The Literary Opponents of Saadiah Gaon.* London: Luzac, 1968.

Pye, Michael. *Skilful Means: A Concept in Mahayana Buddhism.* London: Duckworth, 1978.

Qasmi, Ali Usman. *Questioning the Authority of the Past: The Ahl al-Qur'an Movement in the Punjab.* Karachi: Oxford University Press, 2011.

Al-Qudūrī, Ahmad b. Muhammad. *The Mukhtār.* Translated by Tāhir Mahmood Kiānī. London: Ta-Ha Publishers, 2010.

Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity.* Chicago, IL: University of Chicago Press, 1982.

________. *Islamic Methodology in History.* Karachi: Central Institute for Islamic Research, 1965.

Rabb, Theodore K. and Jerrold E. Seigel (eds.). *Action and Conviction in Early Modern Europe.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1969.

Reimarus, Hermann. *Reimarus: Fragments.* Edited by Charles H. Talbert. Philadelphia: Fortress Press, 1970.

Renard, John (ed.). *Fighting Words: Religion, Violence, and the Interpretation of Sacred Texts.* Berkeley, CA: University of California Press, 2012.

Richardson, Cyril (ed.). *Early Christian Fathers.* Translated by Edward Rochie Hardy. New York: Macmillan, 1979.

Rida, Rashid. *The Muhammadan Revelation.* Translated by Yusuf T. DeLorenzo. Alexandria, VA: Al-Saadawi Publications, 1996.

Rosenfeld, Sophia. *Common Sense: A Political History.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 2011.

Russell, Alexander. *A Natural History of Aleppo*. London: A. Milliar, 1794. 2 vols.

Russell, Donald A. (ed.). *Antonine Literature*. Oxford: Clarendon Press, 1990.

Russell, D. S. *From Early Judaism to Early Church*. Philadelphia: Fortress Press, 1986.

Russell, Donald A. and David Constant (trans.). *Heraclitus: Homeric Problems*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2005.

Ryad, Umar. *Islamic Reformism and Christianity*. Leiden: Brill, 2009.

Sadeghi, Behnam. *The Logic of Law Making in Islam: Women in Prayer in the Legal Tradition* Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2013.

Sailer, Richard P. *Patriarchy, Property and Death in the Roman Family*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1994.

Saint-Simon, Henri. *Social Organization: The Science of Man and Other Writings*. Edited by Felix Markham. New York: Harper Torchbooks, 1952.

Schaff, Philip (ed.). *Nicene and Post Nicene Fathers*. Translated by J. G. Cunningham. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, [1886].

Schroeder, John W. *Skillful Means: The Heart of Buddhist Compassion*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2001.

Semerdjian, Elyse. *Of the Straight Path: Illicit Sex, Law, and Community in Ottoman Aleppo*. Syracuse: Syracuse University Press, 2008.

Shaikh, Sa'diyya. *Sufi Narratives of Intimacy: Ibn 'Arabī Gender, and Sexuality*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 2012.

Smalley, Beryl. *Study of the Bible in the Middle Ages*. 3rd ed. Oxford: Basil Blackwell, 1983.

Spink, J. S. *French Free-Thought*. London: Athlone Press, 1960.

Spinoza, Baruch. *Theological-Political Treatise*. Translated by Michael Silverthorne and Jonathan Israel. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2007.

Spitzer, Man. *Historical Truth and Lies about the Past*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1996.

St. Anselm of Bec. *Monologion and Proslogion*. Translated by Thomas Williams. Indianapolis: Hackett, 1995.

Tartar, Georges (trans.). *Dialogue Islamo-Chretien sous le calife al-Ma'mûn (813-834)*. Paris: Nouvelles Editions Latines, 1985.

Thompson, E. P. *Whigs and Hunters: The Origin of the Black Act*. New York: Pantheon Books, 1975.

Thucydides. *The Peloponnesian War*. Translated by John F. Finley. New York: Random House, 1951.

Trench, Richard. *Dictionary of Obsolete English*. New York: Philosophical Library, 1958.

Tucker, Judith. *In the House of the Law: Gender and Islamic Law in Ottoman Syria and Palestine*. Berkeley, CA: University of California Press, 1998.

Veyne, Paul. *Comment on écrit l'histoire: Essai d'épistémologie*. Paris: Editions du Seuil, 1971.

Vico, Giambattista. *On the Study Methods of Our Time*. Translated by Elio Gianturco. New York: Bobbs-Merrill, 1965.

Virgil. *Eclogues, Georgics, Aeneid 1-6*. Trans. H. R. Fairclough. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994.

Voltaire. *Dictionnaire Philosophique*. Paris: Boudouin Freres, 1829.

________. *Essai sur les moeurs*. Paris: Editions Gamier Freres, 1963.

________. *Oeuvres Completes*. Paris: Gamier Freres, 1879.

________. *Le Siècle de Louis XIV*. Edited by Jacqueline Hellegouarch and Sylvain Menant. Paris: Le Livre de Poche, 2005.

Von Kerssenbrock, Hermann. *Narrative of the Anabaptist Madness*. Translated by Christopher S. Mackey. Leiden: Brill, 2007. 2 vols.

Von Ranke, Leopold. *The Secret of World History: Selected Writings on the Art and Science of History*. Edited by Roger Wines. New York: Fordham University Press, 1981.

Wadud, Amina. *Inside the Gender Jihad*. Oxford: Oneworld Publications, 2006.

________. *Qur'an and Woman*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

Weismann, Itzchak. *The Naqshbandiyya*. London: Routledge, 2007.

Wilbur, Earl Morse. *A History of Unitarianism*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1947.

Williams, Patrick and Laura Chrisman (eds.). *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*. New York: Columbia University Press, 1994.

Woolston, Thomas. *Third Discourse on Miracles of our Savior (A Third Discourse on the Miracles of our Saviour, in View of the Present Controversy between Infidels and Apostates)*. 4th ed. London: [n. pb.], 1729.

Yuksel, Edip, Layth Saleh al-Shaiban and Martha Schulte-Nafeh. *The Quran: A Reformist Translation*. [n. p.]: Brainbow Press, 2011.

Ziadeh, Farhat. *Lawyers, the Rule of Law and Liberalism in Modern Egypt*. Stanford, CA: Hoover Institution, 1968.

Periodicals

Altınbaş, Nihan. "Honor-related Violence in the Context of Patriarchy, Multicultural Politic's and Islamophobia after 9/11." *American Journal of Islamic Social Sciences*: vol. 30, no. 3, 2013.

Anderson, J. N. D. "The Syrian Law of Personal Status." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*: vol. 17, no. 1, 1955.

Ansari, Zafar Ishaq. "Islamic Juristic Terminology before Shafi'i: A Semantic Analysis with Special Reference to Kūfa." *Arabica*: vol. 19, no. 3, 1972.

Ayalon, David. "The Great Yasa of Chingiz Khan: A Re-examination (Part C2)." *Studia Islamica:* vol. 38, 1973.

Al-Azmeh, Aziz. "Rhetoric for the Senses: A Consideration of Muslim Paradise Narratives." *Journal of Arabic Literature*: vol. 26, no. 3, 1995.

Bahru, Johor. "Islamic Finance: Banking on the Ummah." *The Economist:* 5 January 2013.

Baker, Kevin. "You Have to Give a Sense of What People Wanted." *American Heritage:* November-December 2001.

Brown, Jonathan A. C. "Critical Rigor Vs. Juridical Pragmatism: How Legal Theorists and/adìth Scholars Approached the Back Growth of *Isnāds* in the Genre of *'Ilal al-Hadith*." *Islamic Law and Society*: vol. 14, no. 1, 2007.

________. "Did the Prophet Say it or Not?: The Literal, Historical and Effective Truth of Hadiths in Sunni Islam." *Journal of the American Oriental Society*: vol. 129, no. 2, 2009.

________. "Even If It's Not True It's True: Using Unreliable Hadiths in Sunni Islam." *Islamic Law and Society*: vol. 18, no. 1, 2011.

________. "How We Know Early Hadīth Critics Did Matn Criticism and Why It's so Hard to Find." *Islamic Law and Society*: vol. 15, no. 2, 2008.

________. "The Rules of *Matn* Criticism: There Are No Rules." *Islamic Law and Society*: vol. 19, no. 4, 2012.

Bullock, Katherine H. "The Gaze and Colonial Plans for the Unveiling of Muslim Women." *Studies in Contemporary Islam*: vol. 2, no. 2, 2000.

Burak, Guy. "The Second Formation of Islamic Law: The Post-Mongol Context of the Ottoman Adoption of a School of Law." *Comparative Studies in Society and History*: vol. 55, no. 3, 2013.

Butterworth, Charles. "Philosophy, Ethics and Virtuous Rule: A Study of Averroes' Commentary on Plato's Republic." *Cairo Papers in Social Science*: vol. 9, no. 1, 1986.

Cressy, David. "Books as Totems in Seventeenth-Century England and New England." *Journal of Library History*: vol. 21, no. 1, 1986.

Fadel, Mohammed. "Reinterpreting the Guardian's Role in the Islamic Contract of *Marriage*." *Journal of Islamic Law*: vol. 3, no. 1, 1998.

"France and Islam: Fighting Fire with Fire." *The Economist*: 11 February 2011.

Francois-Cerrah, Myriam. "The Truth about Muhammad and Aisha." *The Guardian:* 17/9/2012.

Grke, Andreas, Harald Motzki and Gregor Schoeler. "First Century Sources for the Life of Muhammad?: A Debate." *Der Islam:* vol. 89, no. 1, 2012.

Grant, Robert M. "Historical Criticism in the Ancient *Church*." *Journal of Religion:* vol. 25, no. 3, 1945.

"Islamic Finance: Calling the Faithful." *The Economist:* 7 December 2006.

Jeffery, Arthur. "Ghevond's Text of the Correspondence between 'Umar II and Leo III." *Harvard Theological Review*: vol. 37, no. 4, 1944.

Kisiel, Ryan. "British Child Brides: Muslim Mosque Leaders Agree to Marry Girls as Young as 12... as Long as Parents Don't Tell Anyone." *Mail Online*: 9/9/2012.

Kirschner, Robert. "The Vocation of Holiness in Late Antiquity." *Vigiliae Christianae*: vol. 38, no. 2, June 1984.

Kugle, Scott. "Framed, Blamed and Renamed: The Recasting of Islamic Jurisprudence in Colonial South Asia." *Modern Asian Studies*: vol. 35, no. 2, 2001.

Last, D. M. and M. A. Al-Hajj. "Attempts at Defining a Muslim in 19th-Century Hausaland and *Bomu*." *Journal of the Historical Society of Nigeria:* vol. 3, no. 2, 1965.

Leung, Wency. "She's 23. He's 69. What gives?." *The Globe and Mail:* 28/8/2012.

Liepert, David. "Rejecting the Myth of Sanctioned Child Marriage in Islam." *Huffington Post:* 29/1/2011.

Marín, Manuela. "Disciplining Wives: A Historical Reading of Qur'ān 4:34." *Studia Islamica*: vol. 97, 2003.

Mayer, Jane. "Zero Conscience in "Zero Dark Thirty"." *New Yorker*: 14 December 2002.

Melchert, Christopher. "The Musnad of Ahmad Ibn Ḥanbal: How It Was Composed and What Distinguishes It from the Six Books." *Der Islam*: vol. 82, 2005.

Mogahed, Dalia. "What Egyptian Women and Men Want." *Foreign Policy*: 10 March 2011.

Mohamed, Nadeem. "Between "Yes" and "No": Amina Wadud and Scriptural Imperatives." *Journal of Gender and Religion in Africa*: vol. 18, no. 2, 2012.

Momigliano, Arnaldo. "Greek Historiography." *History and Theory:* vol. 17, no. 1, 1978.

Montgomery, James. "Ibn Faḍlān and the Rusiyyah." *Journal of Arabic and Islamic Studies*: vol. 3, no. 1, 2000.

Motzki, Harald. "The Muṣannaf of Abd al-Razzāq al-San'ānī as a Source of Authentic *Al Hadith* of the First Century *A.H.*" *Journal of Near Eastern Studies*: vol. 50, 1991.

"The Online Ummah." *The Economist*: 18 August 2012.

Owen, Glen. "Tony Blair Says Murder of Lee Rigby PROVES "There is a Problem within Islam"." *Daily Mail/Mail Online*: 1/6/2013.

Oyediran, Kolawole Azeez and Uche Isiugo-Abanihe. "Perceptions of Nigerian Women on Domestic Violence: Evidence from 2003 Nigeria Demographic and Health Survey." *African Journal of Reproductive Health*: vol. 9, no. 2, 2005.

Rapoport, Yossef. "Legal Diversity in the Age of the Four Chief Qadis under the Mamluks." *Islamic Law and Society*: vol. 10, no. 2, 2003.

Roper, Lyndal. "Sexual Utopianism in the German Reformation." *Journal of Ecclesiastical History*: vol. 42, no. 3, 1991.

Rucker, Derek D. and David Dubois. "The Failure to Transmit Certainty: Causes, Consequences, and Remedies." *Advances in Consumer Research:* vol. 36, 2009.

Sadeghi, Behnam and Mohsen Goudarzi. *"San'ā 'l and the Origins of the Qur'ān." Der Islam*: vol. 87, no. 1, 2012.

Thomas, Yan. "Vitae Necisque Potestas: Le Père, La Cité, La Mort." *Publications de l'ècole Françaíse de Rome:* 1984.

Tinier, Mathieu. "Women before the Qadi under the Abbasids." *Islamic Law and Society*: vol. 16, 2009.

Wright, Robin. "Scholar Emerges as the Martin Luther of Islam-His Interpretation: Freedom of Thought, Democracy Essential." *Seattle Times:* 12/2/1995.

Würth, Anna. "Stalled Reform: Family Law in Post-Unification Yemen." *Islamic Law and Society*: vol. 10, no. 1, 2003.

Yazbak, Mahmoud. "Minor Marriages and Khiyār al-Bulūgh in Ottoman Palestine: A Note on Women's Strategies in a Patriarchal Society." *Islamic Law and Society*: vol. 9, no. 3, 2002.

Yount, Kathryn M. "Resources, Family Organization, and Domestic Violence against Married Women in Minya." *Egypt: Journal of Marriage and Family*: vol. 67, no. 3, 2005.

Theses

Ghias, Shoaib. "A Defining Shari's: The Politics of Islamic Judicial Review in Pakistan." (PhD Dissertation, University of California, CA, 2013).

Khalafallah, Haifaa. "Rethinking Islamic Law: Genesis and Evolution in the Islamic Legal Method and Structures." (PhD Dissertation, Georgetown University, 1999).

Electronic Studies

Al-Akiti, M. Afifi. "Riba and Investing in Shares." <http://www.livingislam.org/maa/riba_e.html>.

"Egyptians Remain Optimistic, Embrace Democracy and Religion in Political Life." *Pew Research Global Attitudes Project: Chapter 4,* <http://www.pewglobal.org/2012/05/08/chapter-4-role-of-islam-in-politics/>.

"Little Voter Discomfort with Romney's Mormon Religion." Pew Research Center, 26 July 2012, <http://www.pewforum.org/Politics-and-Elections/Little-Voter-Discomfort-with-Romney%E2%80%99s-Mormon-Religion.aspx>.

"Pregnant Nun Ice Cream Advert Banned for "Mockery"." BBC.com, 14 September 2010, <http://www.bbc.co.uk/news/uk-11300552>.

"Saudi Arabia: Judge Ignores Wife, Sentences Husband to 30 Lashes for Domestic Violence." *International Business Times,* 6/6/2013.

"Top Saudi Cleric: OK for Young Girls to Wed." CNN World, 17 January 2009, <http://articles.cnn.com/2009-01-17/world/saudichild.marriage_1_saudi-arabia-deeply-conservative-kingdom-top-saudi-cleric?_s=PM:WORLD>.

Woods, Jeff. "Ramsey Argues Freedom of Religion Doesn't Apply to Muslims." Nashville Scene (16 July 2010), <http://www.nashvillescene.com/pitw/archiyes/2010/07/16/ramsey-argues-freedom-of-religion-doesnt-apply-to-muslims>.

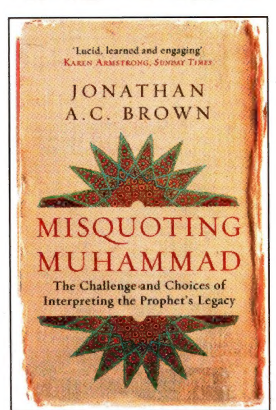
Yoffe, Emily. "Brotherly Love: My Twin and I Share an Earth-shattering Secret that Could Devastate our Family-should We Reveal It?." Slate.com, 16 February 2012, <https://slate.com/human-interest/2012/02/incestuous-twin-brothers-wonder-if-they-should-reveal-their-secret-relationship.html>.



هذا الكتاب

النِّزاع على السُّنَّة

الإرثُ النبويّ وتحدّيات التّأويل واختياراته



تنطلق أطروحة الكتاب مما صاغه المؤلف على أنه «النزاع على محمد صلى الله عليه وسلم». فإنه لما كانت أغلب المبادئ القرآنية مبادئ عامة، وحتى الأحكام التي شرّعها النص القرآني كانت بحاجة إلى الكثير من القيود؛ رجع النزاع المتشعّب الذي يصعب ضبطه وحصره إلى القضية القديمة الجديدة، الماضية والحاضرة والمستقبلة: وهي قضية السنّة النبوية باعتبارها نصّاً مقدّساً من جهة، ومن جهة أخرى باعتبارها أول مدوّنة تفسيرية للقرآن الكريم.

تقوم فكرة الكتاب الأساسية على محورية النص عموماً والسنّة خصوصاً في العقل الإسلامي، سواء أكان سنّيّاً أو غير سنّي، مع حضور سؤال الواقع باستمرار أمامه، وتأثير التاريخ في فهم النص، سواء أكان في القديم أم في الحديث، مما أنشأ العديد من الحلول والإجابات والتأويلات حول النص بصورة متلاحقة. وفي سبيل رصد تلك التطورات الواقعية وتحليلها ونقدها، يطوف المؤلف بالقارئ - طولياً - من الحديث النبوي الأصلي إلى آراء الصحابة والتابعين إلى أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد، إلى البيهقي والطحاوي، إلى ابن الجوزي والعزّ بن عبد السلام، إلى ابن تيمية، ومن بعدهم كابن حجر والسيوطي، حتى نجد أنفسنا على ضفاف العصر الحديث مع الدهلوي، والوهابية، ثم محمد عبده، والكوثري وشاكر وأبي زهرة والمراغي وابن عاشور وعبد الحليم محمود والألباني وعلي الطنطاوي وابن عثيمين والقرضاوي وعلي جمعة، وحتى نصر حامد أبو زيد وأركون وشحرور، بتنقلات تاريخية أحياناً وموضوعية مقارنة أحياناً، في مُسوحات واسعة للتراث الفكري الإسلامي. ومن منظور آخر، اعتمد المؤلّف الرصد الأفقي فبحث في الشرائح المتعدّدة للتقليد الإسلامي فوجدنا أنفسنا مع الأصوليين كالجويني والغزالي، والمحدثين كالدارقطني والبيهقي، والمتكلّمين كالمعتزلة والأشعري، والفلاسفة كابن سينا وابن رشد، ومع المذهبيين التقليديين، ومع الخارجين عن التقليد، وحتى الشيعة، مع الإصلاحيين كابن تيمية والدهلوي وحتى محمد الغزالي والقرضاوي، ومع الصوفية كابن عربي والشعراني والنبهاني، وقفنا مع القرآنيين في باكستان، ومدرسة الحداثيين كفضل الرحمن، والمرتابين المحدّثين في مصر (صدقي وأبي رية)، وما بعد الحداثيين كنصر حامد أبي زيد، ومع الخطاب الرسمي التقليدي الأزهري والزيتوني، ومع الدعاة الجدد، ومع الحداثة وخطاب الإرهاب والمرأة والأسرة في الغرب وأمريكا، وانعكاساته على السينما والفنون. كل هؤلاء يقولون كلمتهم ويقدّمون قراءتهم، عن الإسلام وعن التاريخ وعن الواقع وعن أفق المستقبل.

الثمن: ١٨ دولاراً
أو ما يعادلها

ISBN 978-614-431-204-9



الشبكة العربية للأبحاث والنشر

المكتب الرئيسي - بيروت

هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧ - ٠٠٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧

E-mail: info@arabiyanetwork.com